L'ANNÉE

PHILOSOPHIQUE

XIX



L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE

Publiée sous la direction de **F. PILLON**
Ancien rédacteur de la *Critique philosophique*.

Chaque année forme un volume in-8° de 320 pages environ. . . . 5 fr.

1re Année (1890). — **Renouvier** : De l'accord de la méthode phénoméniste avec les doctrines de la création et de la réalité de la nature. — **F. Pillon** : La première preuve cartésienne de l'existence de Dieu et la critique de l'infini. — **L. Dauriac** : Philosophes contemporains : M. Guyau. — Bibliographie philosophique française de l'année 1890.

2e Année (1891). — **Renouvier** : La philosophie de la règle et du compas. Théorie logique du jugement dans ses applications aux idees géométriques et à la méthode des géomètres. — **F. Pillon** : L'évolution historique de l'atomisme. — **L. Dauriac** : Du positivisme en psychologie, à propos des *Principes de psychologie* de W. James. — **F. Pillon** : Bibliographie.

3e Année (1892). — **Renouvier** : Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme. — **L. Dauriac** : Nature de l'émotion. — **F. Pillon** : L'évolution historique de l'idéalisme, de Démocrite à Locke. — Bibliographie.

4e Année (1893). — *Epuisée.* — 5e Année (1894). — *Epuisée.*

6e Année (1895). — **Renouvier** : Doute ou croyance. — **L. Dauriac** : Pour la philosophie de la contingence. Réponse à M. Fouillée. — **F. Pillon** : L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle. L'idéalisme de Lanion et le scepticisme de Bayle. — Bibliographie.

7e Année (1896). — **Renouvier** : Les catégories de la raison et la métaphysique de l'absolu. — **L. Dauriac** : La doctrine et la méthode de J. Lachelier. — **F. Pillon** : L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle : La critique de Bayle. — Bibliographie.

8e Année (1897). — **Renouvier** : De l'idée de Dieu. — **L. Dauriac** : La philosophie de M. Paul Janet. — **F. Pillon** : La critique de Bayle : critique de l'atomisme épicurien. — Bibliographie.

9e Année (1898). — **Renouvier** : Du principe de la relativité. — **O. Hamelin** : La philosophie analytique de l'histoire de M. Renouvier. — **L. Dauriac** : L'esthétique criticiste. — **F. Pillon** : La critique de Bayle : critique du panthéisme spinoziste. — Bibliographie.

10e Année (1899). — **Renouvier** : La personnalité. — **Hamelin** : L'induction. — **Pillon** : L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle. Bayle et le Spinozisme. — **Dauriac** : La méthode et la doctrine de M. Shadworth Hodgson. — Bibliographie.

11e Année (1900). — **Brochard** : Les mythes dans la philosophie de Platon. — **Hamelin** : Sur une des origines du Spinozisme. — **Dauriac** : De la contingence des catégories. — **Pillon** : L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle, Bayle et le Spiritualisme cartésien. — Bibliographie.

12e Année (1901). — **Brochard** : L'œuvre de Socrate. — **Hamelin** : Sur la logique des Stoïciens. — **Robin** : *Le traité de l'âme*, d'Aristote. — **Dauriac** : Essai sur la catégorie de l'être. — **Pillon** : La critique de Bayle. Critique du théisme cartésien. — Bibliographie.

13e Année (1902). — **Brochard** : Les « lois » de Platon et la théorie des idées. — **Hamelin** : Du raisonnement par analogie. — **Pillon** : La critique de Bayle. Critique des attributs de Dieu : Immensité. Unité. — **Dauriac** : Essai sur la notion d'absolu dans la métaphysique immanente. — Bibliographie.

14e Année (1903). — **Brochard** : La morale d'Epicure. — **Pillon** : La critique de Bayle. Critique des attributs de Dieu : Simplicité. — **Dauriac** : Essai sur l'instinct réaliste : Descartes et Reid. — **Hamelin** : Corrections à la traduction française des *Prolégomènes* de Kant. — Bibliographie. — Nécrologie : *Renouvier.*

15e Année (1904). — **Rodier** : La cohérence de la morale stoïcienne. — **Hamelin** : L'union de l'âme et du corps, d'après Descartes. — **Pillon** : La critique de Bayle : Critique des attributs de Dieu : Aséité ou existence nécessaire. — **Dauriac** : La logique du sentiment. — Bibliographie.

16e Année (1905). — **Brochard** : La morale de Platon. — **Rodier** : L'évolution de la dialectique de Platon. — **Hamelin** : L'opposition des concepts d'après Aristote. — **Pillon** : Un ouvrage récent sur la philosophie de Renouvier. — **Dauriac** : La philosophie de G. Tarde. — Bibliographie.

17e Année (1906). — **V. Brochard** : Sur le Banquet de Platon. — **G. Rodier** : Conjecture snr le sens de la morale d'Antisthène. — **O. Hamelin** : Sur un point du troisième argument de Zénon contre le mouvement. — **F. Pillon** : Sur la mémoire et l'imagination affectives. — **L. Dauriac** : Le Crépuscule de la morale Kantienne. — Bibliographie.

18e Année (1907). — **V. Brochard** : La théorie platonicienne de la participation d'après le *Parménide* et le *Sophiste*. — **G. Rodier** : Les preuves de l'immortalité d'après le *Phédon*. — **G. Lechalas** : Coup d'œil sur les géométries non métriques. — **F. Pillon** : Les lois de la nature selon M. E. Boutroux. — **L. Dauriac** : L'*Essai sur les éléments principaux de la représentation et la philosophie d'O. Hamelin*. — Bibliographie.

L'ANNÉE
PHILOSOPHIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

F. PILLON

Ancien rédacteur de la *Critique philosophique*.

DIX-NEUVIÈME ANNÉE — 1908

PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1909

L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE

1908

LES FONCTIONS DU SYLLOGISME[1]

I

DU SYLLOGISME CONSIDÉRÉ DANS SA FONCTION NATURELLE ET NORMALE

En essayant, comme nous nous le proposons, d'interpréter le syllogisme au point de vue de la compréhension seule, nous ne ferons que suivre une voie ouverte depuis longtemps. Nous espérons pourtant, par une rigoureuse conséquence, pouvoir aller un peu plus avant qu'on ne l'a fait, et obtenir une intelligence plus pleine du raisonnement déductif.

On a tout dit sur l'impossibilité du syllogisme au point de vue empirique. Nous nous bornerons à rappeler qu'à ce point de vue, on ne peut dire *tous* que lorsqu'on a constaté tous les cas ; que si cette condition impossible n'est pas réalisée, la majeure n'est qu'une pétition de principe et la démonstration qui s'y appuie un cercle vicieux. Que, d'autre part, à supposer que cette constatation pût être faite, l'inférence ne serait qu'une répétition puérile[2]. Qu'enfin si, pour éviter ces écueils, on érige des consécutions habituelles en universaux, on renonce à toute rigueur.

1. Cette étude, d'abord publiée en latin (en 1891), n'est que l'application à une question spéciale de la doctrine d'O. Hamelin. Ne pouvant plus espérer qu'il expose lui-même ces conséquences de sa pensée, nous nous décidons à la publier en français. Tout ce qu'on y trouvera de solide et de vrai doit être attribué à celui qui fut pour nous le plus excellent des maîtres ; la responsabilité des imperfections doit seule nous revenir.

2. Voir, par exemple, RABIER, *Logique*, pp. 80 sq. ; 52, n. 1 ; 26, n. 1.

Il faut, au moins, pour qu'il y ait tant bien que mal syllogisme, que le sujet de la majeure soit un universel, c'est-à-dire désigne une classe. C'est ce que tous les logiciens plus ou moins rationalistes ont soutenu en revendiquant l'existence des universaux. A cette condition, le *dictum de omni* peut s'appliquer, et le syllogisme est une inférence du *général* au *particulier*.

Qu'est-ce au juste que cette interprétation du syllogisme ? Elle ne cherche à être ni en extension, ni en compréhension, ou peut-être est-elle l'un et l'autre. On peut dire, cependant, qu'elle est principalement en extension, car le moyen est un nom de classe et le mineur est *quelques-uns* de cette classe.

Ne pourrait-on pas, s'est-on dit, interpréter le syllogisme rigoureusement en extension ? Il n'y avait pour cela, qu'à faire du majeur lui-même un nom de classe. On avait dès lors les cercles d'Euler, par exemple.

Mais, ainsi posée avec une parfaite conscience, l'interprétation extensive laissait apparaître des défauts graves : 1° L'expérience interne témoigne contre elle : nous avons conscience de ne pas penser par classes. Sur cette question psychologique tout le monde est d'accord[1] ; 2° le jugement en extension se fonde sur le jugement en compréhension et lui est postérieur[2] ; 3° le syllogisme est tautologique si on l'interprète en extension : il revient à dire d'un ou de quelques-uns ce qu'on a dit de tous ; 4° si l'on avait considéré la hiérarchie extensive des termes dans le syllogisme, on aurait vu, plus clairement encore, la postériorité de l'extension. Car comment y aurait-il de ces inclusions régulières et subordonnées, s'il n'y avait pas à cela quelque raison dans la nature même des notions ainsi distribuées ? Si la quantité logique avait été distribuée *sans raison*, on ne s'expliquerait pas la hiérarchie à laquelle elle donne lieu.

On est donc arrivé à penser que la véritable et satisfaisante interprétation du syllogisme est la compréhensive. On a professé : 1° Que le rapport du prédicat au sujet est un rapport de compréhension : c'est-à-dire que le prédicat est un élément du sujet. En conséquence, on a reconnu que, dans la majeure, l'attribut est une qualité du sujet.

2° On a admis que P (le mineur) est un cas particulier

1. LACHELIER, *De nat. syll.*, p. 28 ; ID., *ap.* RABIER, *op. cit.*, p. 26, n. 1 ; — MILL, *Philos. de Hamilton*, pp. 411 sq.

2. LACHELIER et MILL, *ibid.* ; RABIER, *op. cit.*, p. 28.

auquel s'applique la loi, ou un sujet réel qu'on subsume sous le M (moyen) ou sujet de la majeure, en sorte que le syllogisme n'est plus tautologique[1].

Telle est, à peu près, la doctrine des compréhensivistes dont nous parlons. Elle commence bien, mais ne va pas assez loin. Une simple remarque y fait tout de suite craindre quelque inconséquence. C'est qu'ils persistent à penser que le syllogisme va essentiellement du général au particulier, dont il diffère à peine de dire que le syllogisme va, de la loi, à un cas particulier auquel s'applique la loi[2]. Ainsi cette doctrine conserve plus qu'elle n'innove. Elle paraît, au fond, très voisine de l'interprétation traditionnelle qui s'appuie à la fois et sur la compréhension et sur l'extension.

C'est que, si leur interprétation de la majeure est en grande partie à retenir, si le rôle du prédicat y est bien compris, celui du sujet ne l'est pas autant. Il est encore conçu comme un vieil universel auquel la quantité est essentielle. Ainsi entendu, ce sujet est-il bien autre chose qu'un nom de classe? Aussi dit-on : *Tous les hommes* ou, tout au plus : *Tout homme*...

Ceci nous mène aux confins de ce qui nous paraît être une erreur plus grave encore : Ayant tacitement conçu M dans la majeure comme un nom de classe, on lui donne expressément ce sens dans la mineure : elle est, dans cette conception, ce qu'elle était pour un extensiviste radical comme Kant : une subsomption de P sous M[3]. Par là, le principe même de l'interprétation compréhensive est renversé, l'attribut redevient une classe dont le sujet est une sous-classe.

Pour être conséquent, il faudra interpréter la mineure d'après le même principe que la majeure : le sujet sera toujours une notion plus complexe et l'attribut une notion moins complexe qui est dans le sujet comme élément de celui-ci (nous ne parlons, pour l'instant, que des affirmatives).

Déroulons maintenant la série des conséquences de cette interprétation :

D'abord, le rôle des prémisses et de leurs termes est interverti (du moins dans la première figure. Et, d'ailleurs, on déterminera d'une manière analogue le rôle des propositions et des termes dans les deux autres figures).

1. LACHELIER, *Rev. philos.*, 1876, p. 470, l. 12 et 39 ; *Et. sur le syll.*, p. 6 sq. : *Fondement de l'ind.*, p. 9, l. 20.

2. RABIER, *op. cit.*, p. 143 ; LACHELIER, *op. cit.*, p. 8 *ad fin.*

3. KANT, *Logik*, §§ 58 ; 62.

En second lieu, il faut supprimer le signe de l'universalité. Nous dirons plus tard ce que signifient les propositions particulières. Laissons-les de côté pour le moment, et considérons les universelles. En compréhension, *tous les hommes sont mortels* signifie que la mortalité est un élément de l'humanité. C'est ce qu'on exprimera en disant : *L'homme est mortel*.

Mais ce changement extérieur est l'indice d'une profonde modification interne. Interpréter le jugement en compréhension, surtout lorsqu'on étend l'interprétation au rôle du sujet aussi bien qu'à celui de l'attribut, c'est professer sur la nature des concepts une doctrine qui n'est pas très répandue. L'universalité est-elle la fonction primitive ou seulement une fonction dérivée du concept ? Telle est la question que nous rencontrons. Pour la tradition, pour Platon et Aristote même, pris à la surface, la réponse n'est pas douteuse : l'universalité est la fonction fondamentale du concept. Mais Kant et ses disciples sont les seuls qui admettent à la fois et cette réponse et ce qu'elle suppose. Pour Kant, le concept est ce qui sert à penser une pluralité d'intuitions[1]. Produit de la spontanéité de l'entendement, c'est un cadre, un titre de classe qui s'applique à une matière qui lui est hétérogène, et qui est indifférente à tel ou tel cadre. Les concepts ne sont pas quelque chose des phénomènes (car à quoi bon soulever la question des choses en soi : il faudrait toujours convenir que le phénoménisme de Kant est le plus haut degré de réalisme que comporte une philosophie qui n'est pas *purement* empiriste), ce sont seulement des *signes* de la réalité[2]. Or, si l'on comprend déjà sans peine qu'en introduisant dans le syllogisme l'universel, à titre et avec les fonctions d'universel, on constitue ce raisonnement avec des données extensives, il paraîtra incontestable que le formalisme nécessite l'interprétation extensive. Car, puisqu'il n'y a dans la matière à laquelle l'entendement applique une forme, aucune raison de cette application, tout ce qu'on peut dire c'est que ce qui tombe sous l'étendue de cette forme y tombe, ou, en d'autres termes, que ce qui est vrai de tous l'est de quelques-uns. Maintenant, s'il fallait réfuter, autrement encore qu'en la remplaçant, cette doctrine du concept, nous rappellerions : 1° que beaucoup de disciples de Kant, et peut-être Kant lui-

1. *Logik*, § 1 *et al.*
2. Brochard, *Rev. phil.*, 1881, p. 598.

même, ont tendu à croire que les formes de l'entendement étaient naturellement subordonnées les unes aux autres ou en d'autres termes, formaient un système de fonctions hiérarchiques[1]; 2° que, hors de l'entendement, dans le détail de la nature, Kant a admis, au moins à titre d'hypothèse indispensable, une adaptation matérielle entre la forme et la matière; car tel est le sens reconnu de la *Critique du Jugement*[2]. Bref nous dirions que le demi-empirisme de Kant et des universalistes, position meilleure que celle des empiristes purs, est encore intenable.

Nous avons essayé de prouver que la doctrine universaliste des concepts conduit à interpréter le syllogisme en extension. Quelle sera donc la doctrine du concept que supposera une interprétation du syllogisme en compréhension et purement en compréhension ? Puisque la fonction propre du concept n'est pas d'encadrer des individus ou des termes particuliers, cette fonction propre doit être cherchée dans le contenu qualitatif du concept. Le concept est donc l'âme d'un certain plexus de qualités, ou, si l'on veut, il donne à la fois la clarté et la distinction à un certain assemblage de représentations. Telle est sa fonction. Dès lors, le concept n'est plus un signe de la réalité, c'est une portion définie de la réalité. Par exemple, le concept d'animal n'est plus une dénomination extrinsèque à l'aide de laquelle nous pouvons désigner en abrégé les divers animaux que la sensation est susceptible de rencontrer, c'est un système de qualités et, pour suivre ici la doctrine biologique d'Aristote, qui nous permet d'exprimer nettement notre pensée, c'est : *une nature animée sensitive*. Et n'y eût-il au monde, ou même dans le monde des possibles, qu'un seul animal, que le concept d'animal n'en serait pas moins ce qu'il est. Ajoutons, pour qu'on ne puisse se méprendre sur notre pensée, qu'elle n'implique nullement ce qu'on pourrait appeler, sur la foi d'Aristote, le réalisme platonicien. Cette doctrine serait, bien plutôt, celle des universalistes. Quant à nous, nous n'admettons point d'autres réalités complètes, effectives ou, si l'on veut, d'autres réalités tout court, que les individus ou, plus précisément, que les monades. Une monade est un concept concret, c'est-à-dire pourvu de toutes

1. Cf. *Crit. de la R. pu.*, Barni, t. I, pp. 137 et 163; Harten., t. III, pp. 100-117.

2. Cf. *Introd.*, § 4, Barni, p. 28; Harten., t. V, p. 186.

ses déterminations ; un concept est, dans l'usage, quelque chose d'abstrait, et c'est pourquoi nous l'avons appelé : une portion de la réalité.

Reste maintenant à indiquer la relation de l'universalité avec le concept. Des penseurs placés à un point de vue voisin du nôtre, n'ont pas hésité à dire que l'universalité est, pour le concept, un accident[1] : il se trouve que la nature animale est répétée en plusieurs exemplaires. Mais nous serions plutôt disposé à penser que le concept d'accident ne peut s'appliquer à autre chose qu'aux résultats des décisions libres, si l'on en admet de telles : et il nous semble que l'universalité est une fonction, mais secondaire, du concept. Prenons, en effet, un concept quelque peu élevé, c'est-à-dire quelque peu complexe. En l'analysant, nous y retrouverons d'abord quelque chose qui lui est propre ; puis, immédiatement au-dessous, un autre concept, qui est précisément le concept donné, moins son caractère propre. Ce second concept a donc une double existence : d'abord dans le concept donné : ensuite, en lui-même. Au-dessous de celui-ci, troisième concept qui a une triple existence, et ainsi de suite. Si nous appelons A ce troisième concept, et les deux autres B et C, nous dirons que A, B et C sont tous les A. Voilà la dérivation de l'universalité *in abstracto*.

La dérivation de l'universalité *in concreto*, beaucoup plus difficile à exprimer, parce qu'elle est chose extrêmement complexe, est pourtant une opération du même genre. Rappelons-nous d'abord qu'en rejetant l'universalisme et le formalisme, nous avons pris implicitement une décision sur le principe de l'individuation : un individu est tel, pour nous, en vertu d'une dénomination interne. Cela posé, qu'est-ce que chacun de nous ? C'est quelque chose de plus qu'un homme, c'est un certain homme. C'est un homme : 1° tel qu'il doit être pour des fins ultérieures ; 2° tel qu'il soit forme et fin de toute l'humanité passée et présente, et de tout ce qu'elle suppose au-dessous d'elle. Nous devons faire ici abstraction du premier point de vue et, quant au second, nous le simplifions autant que possible en ne tenant pas compte de la liberté. Nous plaçant donc à ce second point de vue, nous dirons avec Aristote et Leibniz[2], que chacun de nous peut, en droit,

1. Alex. Aphr., Ἀπορ. κ. λ., I, 11, p. 49, l. 10, Spgl.

2. *Monad.*, § 30 ; Cf. *Nouv. Ess.*, avant-propos, Erd., p. 196 a, *i. med.*

trouver en lui tous les êtres, c'est-à-dire les hommes individuels, puis les animaux individuels, etc.; ce qui nous donne bien, cette fois, sauf réserve pour la liberté, l'universalité *in concreto*.

La troisième conséquence de l'interprétation résolument compréhensiviste du syllogisme, c'est que les trois termes forment, au moins dans la première figure, une hiérarchie qualitative et ont, dans les deux autres figures, des positions respectives analogues. Et cette conséquence est riche de contenu et aussi de lumière, car c'est elle qui nous éclairera sur la vraie nature du syllogisme.

L'interprétation traditionnelle du syllogisme, en raison de ce qu'elle est mixte, ne permet pas de déterminer la situation respective des trois termes. Ce qu'on y appelle le majeur est une qualité du moyen ; mais ce qu'on y appelle le mineur est un cas particulier du moyen : l'établissement final d'un rapport qualitatif se fait par l'entremise d'un rapport de quantité. De sorte que l'inhérence du majeur dans le mineur semble ne pouvoir se conclure que par l'insertion artificielle entre eux d'un terme qui appartient à un autre domaine qu'eux. — L'interprétation purement extensive a sur la précédente la supériorité de laisser voir un certain ordre entre trois termes qui appartiennent tous au même domaine. Chose qui s'explique aisément, s'il est vrai que, comme le donne à penser notre dérivation de l'universel, la quantité logique est une fonction secondaire de la qualité.

Dans l'interprétation compréhensiviste, on voit tout de suite que les trois termes sont échelonnés dans l'ordre de la complexité décroissante. Si l'on dit que les baleines, étant des cétacés, ont, comme telles, du lait, il est clair que le concept de baleine est plus complexe que celui de cétacé et celui de cétacé plus complexe que celui de lactifère : car on n'exprime pas autre chose en disant que dans *chacune* des trois propositions du syllogisme, l'attribut fait partie de la compréhension du sujet, et il faut bien interpréter ainsi chacune de ces trois propositions, si l'on ne veut pas mêler au point de vue de la compréhension celui de l'extension. — Maintenant, on peut définir avec plus de précision la hiérarchie qualitative que nous venons de reconnaître entre les trois termes du syllogisme. Puisque, pour que l'interprétation compréhensiviste d'un syllogisme soit possible, il suffit que P implique M comme élément, et M, à son tour, G, la condition nécessaire

et suffisante d'un syllogisme est que P, M et G se suivent immédiatement dans l'ordre de la complexité décroissante. Et cette suite immédiate existe toujours sous celle qui ne l'est pas. (Si l'on dit, par exemple : Socrate est homme; l'homme est responsable; Socrate est responsable, c'est que l'on peut dire aussi : l'homme est libre; le libre est responsable; l'homme est responsable. Sous la suite : Socrate, homme, responsable, il y a la suite : homme, libre, responsable). Ainsi, partout où le syllogisme s'applique, il y a une échelle régulière de concepts et la pensée qui accomplit un syllogisme descend cette échelle.

Que sont donc cette échelle et cette descente? L'échelle n'est pas autre chose que l'univers lui-même et, par conséquent, la descente sur cette échelle est la moitié du mouvement par lequel la pensée parcourt l'univers.

Une première raison de croire que l'échelle régulière de concepts supposée par le syllogisme est, dans l'univers, quelque chose de plus qu'un accident, c'est l'universalité avec laquelle le syllogisme s'applique. Mais cette considération est encore empirique et extérieure. La véritable raison se tire de la nature de la connaissance rationnelle. Quoi qu'on ait fait et quoi qu'on fasse, on en reviendra toujours à reconnaître qu'il n'y a que deux façons de penser : l'une par juxtapositions contingentes, l'autre par liaisons nécessaires. Laquelle fonde l'autre? Si la pensée par juxtapositions contingentes suppose toujours une liaison nécessaire sous-jacente, et n'est que cette liaison confusément aperçue (comme lorsqu'un homme qui ignore les rudiments de l'astronomie affirme que parce qu'il a fait jour aujourd'hui il fera jour demain), alors c'est le rationalisme qui est le vrai. Si l'on admet l'inverse, on est empiriste; il n'y a plus que des habitudes. Mais alors de deux choses l'une : ou bien on regarde ces habitudes comme incompréhensibles et, d'une manière générale, on renonce à comprendre ou à savoir quoi que ce soit, attitude purement théorique qui décèle l'étroitesse et l'insuffisance de la doctrine; ou bien on entreprend d'expliquer les habitudes dont il s'agit : mais cela ne peut se faire sans supposer un certain ordre qui serve de fondement à ces habitudes. On en revient donc au rationalisme (et, à vrai dire, dès qu'on discute, dès qu'on se propose tacitement pour but de satisfaire l'esprit par un système, on lui donne raison). Mais les liaisons nécessaires sont des liaisons d'idées, c'est-

à-dire telles que, d'un concept il en résulte un autre. Or on voit bien que cela peut avoir lieu aisément d'une certaine façon : le concept d'homme résulte de celui de Callias, attendu qu'il y est contenu à titre d'élément. Penser une telle liaison est ce qu'on appelle faire une analyse. Mais il est clair qu'il y a dans l'univers d'autres liaisons que celles-ci, car autrement, comment aurait-on pu dire avec Parménide que l'être est, et surtout sortir de là ? Il y a donc, comme le veut Kant, des synthèses. Seulement il prétend, sauf d'heureuses inconséquences de détail, que ces synthèses, dans leurs types généraux, sont sans raison et, dans leurs cas particuliers, s'expliquent par la pure extension. Or c'est là ramener l'empirisme ; un empirisme plus tenable que l'empirisme radical, précisément dans la mesure où il admet le rationalisme, mais encore intenable, puisque Kant lui-même ne s'y est pas tenu. Nous admettrons donc qu'il y a progression régulière de synthèses, ou que du moins (car nous ne saurions ici entrer dans le détail de la question), tout se passe comme si chaque concept en appelait un autre plus complexe que lui, mais le moins complexe pourtant de tous ceux qui dépassent le concept donné ; appel synthétique, car la détermination qu'on ajoute au donné n'y était point contenue à titre d'élément ; liaison idéale, ou nécessaire, ou *a priori*, car cette détermination vient combler un vide du donné, vide qui l'empêchait d'être intelligible. C'est ainsi, du reste, que Kant lui-même passe de l'unité à la pluralité, et de toutes les deux à la totalité. Qu'on explique, d'ailleurs, comme on voudra, l'ascension du simple au complexe ou, comme disait Aristote, de la *matière* vers la *forme*. Toujours est-il que les degrés doivent en être réguliers et qu'il doit y avoir une raison qui fasse monter de l'un à l'autre : car, en premier lieu, aucune autre supposition ne satisfait la pensée et, ensuite, l'ordre que nous pouvons constater ne s'explique bien qu'en admettant, pour le fonder, un ordre réel encore plus exact, dont nous tendons sans cesse à nous rapprocher.

L'univers étant donc une échelle de concepts que la pensée monte par la synthèse ou descend par l'analyse, nous pouvons dire que le syllogisme est une analyse. Mais ce n'est pas une analyse immédiate : l'analyse immédiate ou censée telle n'est qu'un jugement ; si, par exemple, on passe immédiatement du concept d'homme à celui d'animal, il n'y a pas là un syllogisme, mais un simple jugement : l'homme est animal.

Il n'y a syllogisme que lorsque l'analyse est médiate, comme lorsqu'on passe de l'idée de baleine à celle de lactifère, par l'intermédiaire de celle de vivipare. Par conséquent, il ne nous reste plus, pour comprendre le syllogisme en général ou réduit à sa plus simple expression normale, qu'à nous rendre compte de la fonction du moyen. Or c'est ce qui est facile après ce que nous avons établi. Si nous pouvons passer de l'idée de baleine à celle de lactifère par l'intermédiaire de celle de cétacé, c'est, avons-nous dit plus haut, parce que l'idée de cétacé contient comme élément l'idée de vivipare ; de sorte que c'est celle-ci qui, en réalité, fonde le passage. Prenez maintenant une idée moins complexe que celle de vivipare, par exemple celle de vertébré, le passage n'est plus possible. Qu'est-ce donc que le moyen ? C'est le concept où le majeur est, pour la première fois, entré comme élément par une synthèse, de sorte que c'est le moyen qui introduit avec soi le majeur dans le mineur et, en général, dans tout concept plus complexe que lui ; et aïnsi, quand le mouvement régressif de la pensée retrouve analytiquement le majeur dans le mineur, elle reconnaît que celui-là est dans celui-ci parce que le premier est dans le moyen : les baleines sont lactifères parce qu'elles sont vivipares. C'est ce qu'Aristote a exprimé dans sa formule τὸ μέσον αἴτιον. Nous verrons au commencement du prochain chapitre que ceux qui refusent d'y souscrire confondent la logique artificielle et la logique naturelle. — Mais, si tel est bien le rôle du moyen, l'analyse syllogistique ne saurait plus nous apparaître comme tautologique : car les trois termes ne sont pas identiques entre eux, mais rationnellement subordonnés. Quand on conclut que les baleines sont lactifères parce qu'elles sont vivipares, on passe vraiment du concept de baleine à celui de vivipare et, de là, à celui de lactifère. L'opération réelle de l'esprit ne consiste pas à ne penser dans la baleine que le vivipare, et dans le vivipare que le lactifère. A la vérité, le syllogisme ne crée pas de synthèses [1], mais il en retrouve. Il les prend à rebours, sans doute, mais cela n'empêche pas que ni les prémisses, ni la conclusion n'expriment des identités. Un jugement qui subordonne un élément à son composé diffère précisément d'une identité en ce que, tandis qu'une identité peut se retourner arbitrairement, la proposition dont nous parlons ne le peut

1. Rabier, *Logique*, p. 81 et n. 1.

pas et se détermine par son opposition avec la proposition retournée. Les trois propositions du syllogisme sont de cette nature : la majeure et, plus rigoureusement encore, la mineure, expriment l'inverse de synthèses immédiates et la conclusion l'inverse d'une synthèse médiate.

En définissant le syllogisme l'analyse médiate, nous l'avons donc saisi dans sa véritable fonction. Mais nous n'avons considéré cette fonction que d'une manière générale, ou, tout au plus, dans celui de ses exercices qui convenait le mieux aux besoins de notre exposition. Reste à chercher si cette fonction peut s'exercer vraiment de plusieurs manières et quelles elles sont.

D'abord, il est clair que le résultat d'une analyse est double : d'une part, on trouve dans le terme analysé ce qu'il contient, d'autre part, on n'y trouve pas ce qu'il ne contient pas. De sorte qu'une analyse aboutit à la déclaration de la présence ou de l'absence de certaines qualités dans le terme analysé. De là les propositions affirmatives et les propositions négatives.

La détermination du sens des affirmatives est aisée : elles expriment toujours la présence du prédicat dans la compréhension du sujet. Or comme le sujet est, relativement du moins, un être en soi et par soi (χωριστόν), manière d'être qui appartient à ce qu'on peut, avec Aristote, appeler la forme : comme le sujet est, comme la forme encore, le complexe par opposition avec le moins complexe, nous exprimerons le sens de la proposition affirmative en disant qu'elle exprime l'immanence de la matière dans la forme[1].

La signification des négatives exige un peu plus d'explications. Si l'affirmative exprime l'immanence de la matière dans la forme, il n'y a pas de doute que la négative devra normalement exprimer que telle forme n'a pas tel concept pour matière. Mais qu'est-ce qu'une notion qui n'est pas la matière d'une certaine forme ? Ce peut être, si l'on se met au sein de la pensée contingente et empirique, une notion chimérique qui n'a de place nulle part dans le monde. Si l'on se met, au

1. Tandis que la forme est, pour Kant, le général, elle est, pour Aristote, le plus déterminé et, par conséquent, le plus particulier. S'il y a parfois quelque incertitude sur l'usage du mot *forme* dans Aristote, cela tient exclusivement à l'attitude du philosophe dans la question de l'individuation. Mais nous évitons cette ambiguïté, car nous admettons que *Callias* est la forme d'*homme*, comme *homme* celle d'*animal*. Quand nous emploierons le mot *forme* au sens kantien nous l'indiquerons par le contexte.

contraire, au point de vue de la pensée distincte et vraiment intelligible, — et c'est là, sans doute, un point de vue antérieur et supérieur à l'autre, — c'est une notion qui a sa place plus haut dans le monde. Bref, la négative exprime qu'une forme n'a pas pour matière une forme supérieure à elle ; que le vivant n'est pas l'animal, ni l'animal, l'homme.

Ceci posé, revenons à notre définition du syllogisme : que peut découvrir l'analyse? D'abord que la forme contient sa matière et la matière de cette matière, ou que la forme ne contient pas ce que ne contient pas sa matière. Ensuite, que là où la matière de la forme n'est pas, la forme n'est pas non plus. Enfin que, si l'on monte l'échelle des formes, jusqu'à une forme donnée, de laquelle on indique deux matières, l'une plus prochaine, l'autre plus éloignée ou inversement, un moment arrivera où la moins complexe de ces deux matières sera, en tant qu'indissolublement liée à une certaine forme, la forme de la matière la plus complexe ; et, au contraire, que, si la forme donnée n'a pas une certaine matière, une autre matière de la même forme montera toute l'échelle des formes jusqu'à la forme donnée, sans devenir, en tant qu'indissolublement liée à l'une de ces formes, la forme de la matière désignée en premier lieu. Tels sont les principes des trois figures du syllogisme avec leurs modes, c'est-à-dire avec, là où elle peut se faire, la subdivision des syllogismes de chaque figure en affirmatifs et négatifs.

La première figure, avec ses deux modes bA_1rbA_2rA et cElAr Ent, ou plutôt bA_2rbA_1rA et cAlErEnt, se construit et se comprend avec la dernière facilité. Elle est l'expression naturelle du principe de subordination rationnelle qui est, selon nous, le principe même du syllogisme. On a dit que cette figure reposait sur le principe de subalternation[1]. Mais, si notre interprétation est juste, la subalternation est étrangère au type fondamental du syllogisme ; car elle est essentiellement une conclusion du général au particulier et, dans le syllogisme qui l'opère, la mineure est une subsomption de P sous M[2]. Le principe de subalternation dérive du principe de subordination, dans la même mesure que le syllogisme en extension dérive du syllogisme en compréhension.

Le seconde figure, en vertu de son principe même, ne peut

1. Lachelier, *De nat. syll.*, p. 29.

2. Id., *Rev. phil.*, p. 470 ; *Et. sur le syll.*, p. 7.

contenir que des syllogismes négatifs : car de ce qu'une matière n'est pas en quelque notion, on peut bien conclure que la forme de cette matière n'y est pas non plus, mais il est trop clair que la présence d'une matière n'entraîne pas celle de sa forme. Le syllogisme de la seconde figure consiste donc à poser qu'une certaine forme a une certaine matière, et qu'une autre forme ne contient pas cette matière ; d'où l'on conclut que la seconde forme ne contient pas la première (l'animal est sensible ; la plante n'est pas sensible, la plante n'est pas animal). Jusqu'ici nulle difficulté. Mais, outre le mode cAmEstrEs, que nous venons de reconnaître, on admet généralement le mode cEsArE. Or ce mode ne nous semble pas légitime. Car, de ce qu'une certaine forme ne contient pas une certaine matière, et de ce qu'une seconde forme contient cette matière, il ne suit pas que la seconde forme ne contienne pas la première (nulle plante n'est sensible ; l'animal est sensible ; l'animal n'est pas plante). Et même, si la négative exprime bien ce que nous avons dit, la seconde forme, dans un syllogisme de cette nature, ayant pour matière une certaine essence qui est plus complexe que la première forme, il arrive que la seconde forme contient la première. Pour que le syllogisme en cEsArE puisse avoir lieu, il faut que la matière qui n'est pas contenue dans la première forme ne puisse sous aucune condition entrer avec cette forme comme coélément dans une autre forme. Or cela ne peut arriver que dans trois cas : 1° si cette matière est, à vrai dire, une classe ; mais cela nous fait sortir du syllogisme compréhensif ; 2° si cette matière est une notion imaginaire, chimérique ; mais cela nous fait sortir de la pensée distincte ; 3° si cette matière est en elle-même une négation, de sorte que la proposition négative exprime au fond une affirmation (Dieu n'est pas mortel, c'est-à-dire : Dieu possède cet attribut positif, l'éternité future), mais alors le syllogisme en cEsArE n'est qu'un syllogisme en cAmEstrEs privé de son expression normale.

C'est avec raison qu'on a rapproché le principe de la seconde figure du principe de la contraposition[1]. Il est vrai que l'antériorité appartient au principe de la seconde figure ; car *non-B* est un terme purement conventionnel, et *nul non-B n'est B* n'est que le résidu mort d'une pensée réelle ; la subordination s'est réduite à l'identité. Bref, la contraposition est

1. Lachelier, *Rev. phil.*, p. 471 ; *Ét. sur le syll.*, p. 10.

déjà de la logique artificielle. Mais il n'en reste pas moins que sa raison d'être est au fond la même que celle de la seconde figure : savoir que là où la matière n'est pas, la forme n'est pas. Cette identité de principe entre les deux opérations fait d'ailleurs que, sauf les trois cas énumérés plus haut, nous tenons la contraposition des négatives pour illégitime (la plante n'est pas animal; l'animal n'est pas plante). Le sens de la négation, car, au fond, il ne s'agit pas d'autre chose, ne peut pas être le même dans un monde rationnel et, d'autre part, dans un monde empirique ou dans un monde d'universaux, c'est-à-dire de classes. Car dans un monde rationnel la subordination règne, tandis que, dans les deux autres, il n'y a que juxtaposition ou coordination.

La troisième figure repose, comme nous l'avons déjà indiqué, sur ce principe que, de deux matières d'une forme donnée, la moins complexe doit, à un certain moment de son ascension vers la forme donnée, revêtir une certaine forme, par son union avec laquelle, elle peut être dite être la forme de la forme plus complexe. Mais, puisque ce n'est pas par elle-même que la forme en question joue le rôle qu'on lui donne dans la conclusion, puisqu'elle ne le joue qu'à la condition d'être unie à une certaine forme, il faut indiquer cette circonstance par un signe, et c'est à quoi l'on emploie fort convenablement le signe de la particularité : *quelques*, dont on fait précéder le nom de la matière dont il s'agit. Nous disons qu'un tel usage du signe *quelque* est très convenable, parce que les notions perdant de leur extension à mesure qu'elles se compliquent, la marque d'une extension restreinte désigne naturellement une notion enrichie par l'addition de déterminations nouvelles. Quelque X, c'est X plus autre chose avec quoi il fait corps.

Y est Y ; Y est Z ; quelque Z est Y, tel est le syllogisme dont nous venons d'expliquer et de justifier le type : c'est ce qu'on appelle le mode dArAptI. Mais on peut dire aussi que si une forme donnée n'a pas une certaine matière (c'est-à-dire est moins complexe que cette notion qu'on voudrait lui donner pour matière), une autre matière de cette forme ne saurait dans son ascension jusqu'à cette forme s'incorporer à une notion qui fît d'elle la forme de cette notion supérieure, par laquelle la forme donnée était surpassée déjà. Ce type de syllogisme est le mode fElAptOn.

Le syllogisme de la troisième figure est une opération quelque peu bizarre, ce qui se comprend sans peine pour peu

qu'on réfléchisse qu'il n'exprime pas une analyse, mais ce qu'il y a d'analytique dans la synthèse, ce qu'il y a d'immobile dans la progression. Sa fonction est de rappeler au dialecticien qui serait tenté de l'oublier, que la forme ne se sépare point de la matière, parce que la matière la suit tout en s'élevant grâce à elle. La maison est quelque chose de plus que les pierres, les tuiles et le bois, mais ce sont, pourtant, les pierres, les tuiles et le bois qui reçoivent la maison comme forme [1].

La constitution presque anormale du syllogisme de la troisième figure se trahit en ceci que le moyen seul y est bien déterminé ; P et G pourraient, pris en eux-mêmes, échanger leurs rôles. Ils ne sont ce qu'ils deviennent que par institution : on fait des notions qu'ils représentent un majeur ou un mineur selon ce qu'on se propose de conclure. On peut admettre que l'ordre traditionnel : MG, MP est acceptable, parce que quelque Z sert à désigner la notion la plus complexe qu'il y ait dans le syllogisme dont il s'agit. Mais il y a là un certain arbitraire qu'il est impossible d'éviter. De cette indétermination de P et de G, il résulte que, parfois, le sujet de la conclusion peut se trouver, par lui-même et non pas seulement en tant qu'affecté du signe *quelque*, la forme du prédicat. Mais comme c'est là une circonstance dont les prémisses ne disent rien, il est clair que, pour ne rien introduire dans les données rigoureuses, on doit se placer dans l'hypothèse la plus défavorable, et supposer que le nom du sujet de la conclusion désigne par lui-même la plus pauvre des deux matières, — hypothèse qui entraîne constamment la particularité de la conclusion. Mais cette particularité même est un dernier signe de la nature presque anormale du syllogisme de la troisième figure. Car la particulière est l'expression d'une pensée insuffisamment déterminée ; d'une pensée qui, incapable de saisir la forme des choses, les désigne par leur matière en indiquant seulement d'une manière vague, que cette matière ne doit pas être prise en elle-même, qu'il s'y ajoute, dans la chose dont on parle, une détermination qu'on ne saurait assigner. Avec le syllogisme de la troisième figure, nous sommes aux extrêmes limites de la pensée rationnelle analytique. Le voisinage de la logique artificielle se fait pressentir.

On touche directement à cette logique, si déjà on n'y entre,

1. Cf. Arist., *De an.*, I, 1, 403 *a*, 29.

par la conversion de A. Cette conversion, en effet, s'opère, comme on l'a bien vu [1], par un syllogisme de la troisième figure. Mais on introduit dans ce syllogisme (comme dans celui de la seconde figure pour la contraposition) une proposition identique : sorte de jugement que la pensée naturelle ignore, et qui n'est, encore une fois, que le résidu mort d'une action vivante de l'esprit. Dans le cas qui nous occupe, on affirme qu'une notion s'implique elle-même comme matière : l'homme est homme ; l'homme est animal ; quelque animal est homme. Cela signifie qu'en s'élevant jusqu'à la forme *homme*, la matière *animal* rencontre cette forme elle-même et s'en revêt.

Selon l'auteur que nous venons de citer, le principe de la troisième figure serait tout autre que nous n'avons dit. Il y aurait au fond de ce principe une constatation expérimentale, et le syllogisme de la troisième figure serait une interprétation de l'expérience [2].

Cependant nous croyons que le syllogisme de la troisième figure et l'induction n'ont rien de commun. C'est ce que nous allons essayer de montrer, en nous inspirant surtout du passage connu d'Aristote [3], qu'est-ce qu'on a écrit de plus profond et de plus lumineux sur les rapports de l'induction et du syllogisme.

Que la proposition issue de l'induction exprime un rapport analytique ou un rapport synthétique, que le sujet y soit forme-fin ou matière-moteur, toujours est-il que, dans une telle proposition, le sujet se présente comme fournissant la raison du rapport affirmé : les animaux sans fiel ont la vie longue, précisément parce qu'ils sont sans fiel. La proposition inductive comme telle est donc une proposition immédiate (πρότασις ἄμεσος). Aussi est-ce en cela même qu'elle diffère de la démonstration déductive [4].

Lors donc que nous entreprendrons d'exposer une induction sous forme de syllogisme, le moyen de ce syllogisme aura une fonction toute nouvelle. Si, essayant de lui conserver sa signification ordinaire, on voulait le considérer dans son rapport objectif (qu'il nous soit permis d'employer ici le langage

1. Lachelier, *Rev. phil.*, p. 473 ; cf. 469 ; *Ét. sur le syll.*, p. 13 ; cf. 5.
2. *Rev. phil.*, p. 487 ; *Ét. sur le syll.*, p. 38.
3. *An. pr.*, II, 23,
4. *L. l.*, 68 *b*, 31,

kantien qui, contrairement à ce qui lui arrive trop souvent, rendra notre pensée plus claire) avec les deux autres termes, on trouverait que c'est à lui que le majeur est attribué par l'entremise du mineur [1]. Mais si le moyen du syllogisme inductif n'a point de signification naturelle et objective, c'est donc qu'il est introduit dans le raisonnement par un artifice du raisonneur. Il est l'abrégé et le signe mnémonique d'une de ces *règles du jugement*, d'une de ces *sentences de la sagesse métaphysique* [2], dont nous nous servons pour interpréter l'expérience. La règle est ici qu'une coïncidence doit être réputée pour l'indice d'une loi. L'homme, le cheval et le mulet ne figurent pas dans le syllogisme inductif à titre d'homme, de cheval, etc., mais seulement comme des cas de coïncidence entre l'absence de fiel et la longévité [3].

1. *L. l.*, 68 *b*, 15 et 34.

2. KANT. *Crit. du jug.*, *préf.*, Harten., p. 175 ; Barni, p, 6 et *introd.*, § 5. Harten., p. 188 ; Barni, p. 32.

3. Nous supposons pour le moment que l'homme, le cheval et le mulet ne sont pas une énumération complète. Mais, quand ils en constitueraient une, cela n'empêcherait nullement la distinction de l'induction et du syllogisme, et c'est même, comme on sait, à l'induction par énumération complète que s'appliquent directement les remarques d'Aristote. Sans doute la conclusion du syllogisme connu : L'homme, le cheval et le mulet vivent longtemps ; or, tous les animaux sans fiel sont l'homme, etc., est verbalement la même que la proposition inductive : Les animaux sans fiel vivent longtemps. Mais elle n'a pas le même sens, puisque, comme résultat de l'induction, elle est censée renfermer sa raison et, comme conclusion syllogistique, avoir sa raison hors d'elle. Le moyen est ici, nous en convenons d'ailleurs, une pauvre raison. Mais c'est à quoi l'on doit s'attendre dans un syllogisme qu'on fait reposer sur l'expérience. Un tel syllogisme ne peut nous faire sortir de ce qui est constaté, mais seulement exprimer de diverses façons ce que nous avons constaté ; c'est nécessairement une opération tautologique. — Quant à l'induction en elle-même, nous n'avons pas ici à en parler en détail. Bien entendu, elle n'est pas plus que le syllogisme affaire d'extension. Dire que l'on y conclut de quelques-uns à tous, c'est être superficiel et même inexact. Il est trop clair que le passage de quelques-uns à tous, en restant dans le domaine de l'extension, est une opération dépourvue de sens. La vérité est qu'ayant perçu une coexistence ou, en général, une *conjonction* (comme dirait Hume), on affirme (comme dirait le même auteur) une *connexion*. L'universalité du rapport affirmé n'est ici comme toujours (voir ci-dessus, p. 4 sq.) qu'une dépendance de la compréhension de ce rapport (par exemple, l'absence de fiel et ce qui y est lié étant la propriété d'un organisme, et cet organisme : homme, cheval ou mulet, devant se reproduire ou être reproduit, l'absence de fiel, avec ce qui y est lié, se répétera précisément autant de fois que l'homme, etc.). Le point de départ de l'opération inductive n'est donc pas, à vrai dire, la constatation d'un certain nombre, d'un nombre aussi grand que possible de conjonctions ; c'est la constatation d'*une* conjonction, et la règle du jugement que nous appliquons en induisant est que conjonction signifie connexion. En d'autres termes, induire c'est traiter l'expérience (qui nous

Cela étant, nous disons que le syllogisme de la troisième figure n'est pas une induction commencée, mais bien, tout autre chose que l'induction. On ne conçoit pas sans peine une induction commencée : il semble qu'une induction puisse être provisoire, hypothétique, mais non pas commencée. On nous dit, il est vrai, que le syllogisme de la troisième figure conclut seulement *vi formæ* par une particulière [1]. Mais, si cela arrive c'est que, pour l'instant, on laisse au moyen de ce syllogisme son sens objectif. On le lui laisse, du moins, autant que possible : car ce moyen ne peut être pris en compréhension, mais seulement en extension. Dire, comme on le fait [2],

fait percevoir les conjonctions exclusivement peut-être, ou dans tous les cas, en premier lieu) comme une sorte d'ὕστερον πρότερον. Ce qui a pu faire croire que ce n'est pas le singulier mais le particulier qui est à l'origine de l'induction, c'est que la répétition d'une même série de faits à travers les changements environnants est l'une des circonstances qui autorisent l'application de la règle du jugement que nous avons indiquée. Mais ce n'est pas la principale, ni surtout la seule, puisque toute la théorie des méthodes expérimentales a pour objet de déterminer les diverses sortes de circonstances qui peuvent servir à cette fin. En effet, l'expérience étant complexe et confuse, il s'agit d'y pouvoir constater distinctement une certaine conjonction. C'est à quoi l'on arrive dans les laboratoires par ce qu'on appelle, depuis S. Mill, la méthode des variations concomitantes. Mais nous nous contentons, parfois, d'autres procédés plus imparfaits : par exemple, quand deux faits saillants se répètent au milieu de circonstances variables, nous disons volontiers qu'il y a conjonction entre les deux faits. Et voilà comment la pluralité des constatations se rencontre, dans certains cas, à l'origine de l'induction. Cela n'empêche pas, comme on voit, qu'elle ne consiste essentiellement à reconnaître, derrière une conjonction, une connexion. Cette opération très simple suppose évidemment que la pensée se retrouve au fond de l'expérience. Mais c'est ce qui est accordé par quiconque n'admet ni l'empirisme en général, ni spécialement la théorie empiriste de l'espace et du temps (dont la doctrine kantienne ne diffère pas quant au contenu qu'elle attribue à ces deux concepts). Il est certain que si l'espace et le temps existent à part des choses, et sont des multiplicités infinies, un abîme se creuse entre deux points et deux instants. C'est le cas de dire, avec Descartes, que les instants sont indépendants. Seulement, dans ces anéantissements et recommencements perpétuels, la pensée expire, et on voit trop que ce que l'on a pensé pour un instant et pour un point n'a rien de commun, si ce n'est par miracle, avec ce qui est donné en un autre instant et en un autre point. Mais ces questions très générales ne se posent pas exclusivement à propos de l'induction ; de sorte que c'est à peine si l'on peut dire qu'il y a un problème de l'induction. Le vrai problème auquel elle conduit est celui de la méthode expérimentale : faire que la perception des conjonctions soit distincte. Il est difficile à résoudre, pratiquement surtout : car comment pourrait-on être sûr, sans réserves, dans un cas donné, d'avoir dissipé toute confusion?

1. LACHELIER, *Rev. phil.*, p. 486 ; *Et sur le syll.*, p. 37 : *nous poserons ainsi les deux prémisses d'un raisonnement en* Darapti : *Le corps A attire le fer : or, le corps A est un aimant, dont nous devrions conclure seulement* vi formæ, « *donc* quelque *aimant attire le fer* ».

2. ID., *ap.* Rabier, *Logique*, p. 63, *i. f.*

que l'absence de fiel participe par accident de la longévité, c'est avancer quelque chose qui n'est pas clair pour nous. S'il faut entendre par là que la longévité se trouve liée à l'absence de fiel par la « caballéité », une telle proposition tourne le dos à l'induction, dont le résultat doit être d'affirmer la liaison immédiate de la longévité à l'absence de fiel. Si l'on entend qu'en fait l'absence de fiel et la longévité se trouvent ensemble dans le cheval, etc., la participation accidentelle ne signifie rien de plus que la coexistence, c'est-à-dire quelque chose d'extensif. Nous disons donc que le moyen terme extensif du syllogisme de la troisième figure comporte un sens objectif, et que c'est seulement en donnant à ce moyen un sens subjectif qu'on fait du syllogisme en question une induction. De deux choses l'une, en effet : ou bien j'attribue à la coïncidence qui a lieu dans le moyen la force d'un *exemple*, ou bien j'en fais une *simple constatation* en elle-même, et non un signe [1]. Or, dans le premier cas, j'ai bien, il est vrai, une induction, mais, du même coup, ma conclusion n'a plus besoin d'être particulière. Dans le second, je suis la marche syllogistique ordinaire ; je fonde ma conclusion sur ma constatation comme telle : j'ai vu le cheval et le mulet, animaux sans fiel, vivre longtemps, dont il y a des cas où les animaux sans fiel vivent longtemps. Le sens de cette proposition particulière ne sau- être celui de la proposition inductive, que l'absence de fiel est une raison de vivre. Ce serait plutôt ceci : que l'absence de fiel n'empêche pas de vivre longtemps. Le syllogisme de la troisième figure ne comporte donc par lui-même aucune signification inductive, et dès que, dans les prémisses de ce syllogisme, on donne au moyen le sens d'un exemple, la conclusion cesse d'être particulière. Bref le syllogisme de la troisième figure n'est pas plus une induction commencée qu'un voyage

1. L'auteur dont nous discutons l'opinion ne distingue pas entre une *constatation* et un *exemple*. Il dit d'une part (*ap.* Rab., *Log.*, p. 65) : *Le moyen terme est... ou une notion... ou une intuition, un cas observé dans lequel l'attribut coïncide en fait avec le sujet.* Et d'autre part (*Rev. philos.*, p. 479, note ; *Et sur le syll.*, p. 24, note) : ... *Le raisonnement dans la troisième figure repose sur l'emploi d'un exemple.* Au fond de cette théorie il nous semble apercevoir une équivoque sur le sens du moyen. Si le syllogisme de la troisième figure conclut quelque chose *vi formæ*, alors c'est un vrai syllogisme, où le moyen joue son rôle ordinaire. Si l'on pense qu'il n'a d'intérêt qu'à la condition d'exprimer une opération inductive, alors qu'on ne parle plus de ce qu'il peut conclure *vi formæ*, et qu'on déclare qu'il n'y a point, en réalité, de troisième figure du syllogisme,

de Paris à Lyon, entrepris dans le but d'aller à Lyon et non plus loin, n'est le commencement d'un voyage en Italie.

Le syllogisme de la quatrième figure serait pour nous M P, G M, P G Mais la plupart des logiciens s'accordent à reconnaître qu'il n'y a pas de quatrième figure. Et, en effet, nous ne saurions en admettre une, puisque nous avons maintenant épuisé toutes les formes possibles de l'analyse médiate. Reste donc que les syllogismes dits de la quatrième figure soient des combinaisons de syllogismes appartenant aux autres figures. C'est effectivement ce qui a lieu. Considérons d'abord le mode brAmAntIp : L'homme est animal ; le philosophe est homme ; quelque animal est philosophe. Nous pouvons exprimer la marche de ce raisonnement en disant : Si une notion a une matière, mais a elle-même une forme, la matière de la notion doit faire partie de la forme dont la notion est la matière. Or il est clair qu'il y a ici une double opération : on descend de la forme à la matière et, d'autre part, on remonte de la matière à la forme. En d'autres termes, on amalgame les deux syllogismes suivants : 1° Le philosophe est homme ; l'homme est animal ; le philosophe est animal ; 2° quelque homme est philosophe ; l'homme est animal ; quelque animal est philosophe. Le syllogisme en brAmAntIp est donc composé d'un syllogisme de la première et d'un syllogisme de la troisième figure. Les syllogismes en cAmEnEs et en fEsApO (l'homme est animal ; la plante n'est pas homme ; l'animal n'est pas plante. L'homme n'est pas infaillible ; le philosophe est homme ; quelque infaillible n'est pas philosophe) sont, de leur côté, des combinaisons de syllogismes de la première et de la seconde figures. Au reste, comme il faut y contraposer une négative, ces deux modes sont, à nos yeux, illégitimes. Tous les deux disons-nous, car si fEsApO se trouve légitime, c'est en conséquence d'une correction arbitraire (dont le but était de préparer une réduction à fErIO), et non sous sa forme naturelle qui est fEsApE. Enfin, si l'on pensait pouvoir constituer une quatrième figure avec des syllogismes comme le suivant : MP, GM, GP (l'homme est animal ; le philosophe est homme ; le philosophe est animal), dont on exprimerait la marche en disant : Si une notion est la forme d'une autre, et si la première a elle-même une forme, cette plus haute forme est la forme de cette seconde notion, on se tromperait, attendu qu'il n'y a là qu'une expression anormale et maladroite de la subordination des matières à la forme,

c'est-à-dire un syllogisme de la première figure privé de son expression naturelle.

II

DU SYLLOGISME ARTIFICIELLEMENT ADAPTÉ A SON EMPLOI DANS LES SCIENCES.

§ 1. — Nous venons d'étudier le syllogisme dans son état normal. Mais cet état normal est aussi un état idéal, et, dans la réalité, au moins dans la réalité présente, le syllogisme nous est toujours donné sous certaines conditions qui le défigurent plus ou moins. La raison de ce fait est facile à comprendre : Si le syllogisme n'est que le mouvement régressif de la pensée régulièrement poursuivi d'échelon en échelon, il ne peut avoir lieu pleinement que là où il y a de vrais concepts, vraiment hiérarchisés. Partout où se rencontreront seulement une demi-pensée et une hiérarchie incertaine, le syllogisme ne s'appliquera qu'imparfaitement et, pour tout dire, conventionnellement. Il s'appliquera parce qu'on sera convenu de traiter comme des concepts des ébauches de concepts, et comme des hiérarchies véritables des essais de subordination[1]. A quoi il faut ajouter que la forme syllogistique sera peut-être appliquée quelquefois, non plus à une régression, mais à un progrès de la pensée. Or il est clair que, dans tous ces cas, nous n'aurons affaire qu'à un syllogisme imparfait, dont on sera seulement convenu de se contenter faute de mieux et en attendant mieux. Si, maintenant, on réfléchit que la pensée hésite et tâtonne encore partout dans nos sciences, que nous n'avons guère d'idées adéquates ni de subordinations exactes, on tombera d'accord que le syllogisme artificiel est partout, tandis que le naturel n'est que dans les aspirations de notre esprit. En fait donc, le syllogisme n'est presque jamais, au moins complètement, une explication analytique, une mise en lumière de la raison analytique de la conclusion ; il n'est au contraire, presque toujours, qu'un instrument de

1. Il doit être entendu, toutefois, que les sciences, même imparfaites, portent toujours sur quelques caractères essentiels, même lorsqu'elles n'atteignent pas ou sont loin d'atteindre à la connaissance adéquate des essences. Autrement, il n'y a plus de science, il y a seulement de la dialectique.

preuve. Il aspire à nous mener, par une descente régulière, du complexe au simple ; en fait, il n'est souvent qu'un moyen de passer du connu pour nous à l'inconnu pour nous.

Des penseurs ont même été si frappés de cette vérité qu'ils ont voulu restreindre le syllogisme à ce rôle d'instrument de preuve. Ils n'ont vu dans le syllogisme qu'un procédé arbitraire de l'esprit, comme d'autres n'ont vu dans les classifications qu'un moyen de se reconnaître, par un arrangement artificiel, dans la multiplicité des choses. Ils parlent, en conséquence, d'une logique *formelle ;* et, effectivement, la logique telle qu'ils la conçoivent est étrangère aux choses, comme les formes de l'esprit dans la doctrine de Kant. Mais si nous avons eu raison de rejeter le formalisme, nous ne pouvons pas maintenant admettre l'existence d'une logique formelle. Cette expression ne peut, selon nous, avoir qu'un sens : c'est que le procédé syllogistique étant fondé sur une relation très générale des choses peut, en effet, être appelé quelque chose de formel relativement à toutes les déterminations internes dont, pris en lui-même et *in abstracto*, il n'est pas obligé de tenir compte. En tout autre sens, il n'y a pas de logique formelle.

On dira peut-être qu'en admettant une logique très générale nous avons fait un premier pas vers la conception de la logique formelle, et que nous ne pouvons refuser d'en faire un second. On ajoutera que la logique formelle a même l'antériorité sur toute autre et que c'est elle, par conséquent, qui est, au lieu et place de notre prétendue logique naturelle, la vraie logique. Nous ne croyons pas la réponse difficile : Même au point de vue de la pure analyse, la généralité n'équivaut pas toujours à la primauté. La logique formelle est plus générale que la logique naturelle, soit : mais nous disons que cela ne suffit pas à lui donner le premier rang. En effet, n'a-t-on pas enlevé à la logique, pour généraliser ainsi, un caractère interne sans lequel elle n'est plus intelligible par elle-même ? On rejette la formule aristotélicienne τὸ μέσον αἴτιον, on dit que nous n'avons pas à rechercher la *ratio essendi*, mais seulement la *ratio cognoscendi*. Voilà qui est bien. Mais qu'est-ce donc que la *ratio cognoscendi*, sinon précisément une imitation de la *ratio essendi?* Ce qui me fait connaître quelque chose, c'est ce qui fait que ce quelque chose est pour moi ou dans ma pensée, et c'est pourquoi nous croyons qu'on ne peut exprimer adéquatement ce qui fonde le syllogisme comme simple

preuve que par la formule suivante : le moyen terme est la *ratio cognoscendi*, c'est à dire la *ratio essendi in cogitatione*.

Nous admettons donc, en somme, que le syllogisme tel qu'il fonctionne dans l'état présent de nos connaissances, est artificiel. Mais nous maintenons aussi que toute sa légitimité lui vient de ce qu'il contient de naturel ; et, par conséquent, nous n'avons pas à nous repentir d'avoir placé et étudié au premier rang le syllogisme naturel.

Entrons maintenant dans l'étude du syllogisme artificiel. Nous avons été conduits par la troisième figure à l'idée des propositions particulières et nous avons, en même temps, saisi sur le fait la nature et la signification des propositions de cette sorte. Elles expriment toujours que la pensée est incomplète, ou plutôt elles expriment la constatation expérimentale et non la pensée ; et le signe de la particularité, joint à un nom, est un artifice qui permet de traiter l'indéterminé comme s'il était déterminé, et l'irrationnel comme s'il était rationnel. Or cette simple remarque nous donne le moyen de reconnaître tout de suite l'existence des modes particuliers que la tradition admet. Si, en effet, on traite comme un concept la notion imparfaite qui est érigée en notion par le signe *quelques*, les modes particuliers découleront, dans chaque figure du principe reconnu de cette figure. Nous obtiendrons ainsi dIrAI et fIrEO dans la première ; bArOcO dans la seconde ; dIsAmIs, dAtIsI, bOcArdO et fErIsOn dans la troisième. — Remarquons, à propos du mode dIrAI, que c'est lui qui procure la subalternation. Nous n'avons pas voulu faire de la subalternation le principe des syllogismes de la première figure. Elle résulte bien, en effet, d'un syllogisme de la première figure, mais d'un syllogisme détourné de sa fonction normale et doublement artificiel : la majeure identique n'est pas une proposition naturelle, et, d'autre part, le passage de tous à quelques-uns est aussi quelque chose d'artificiel et dénote un formalisme vide.

Mais la logique traditionnelle reconnaît encore deux modes, dont l'un conclut même universellement, que nous avons écartés de la logique naturelle. Il s'agit des modes cEsArE et fEstInO de la seconde figure. Nous avons admis que la seconde figure procède par contraposition ou, du moins, car ce que nous venons de dire de la subalternation s'applique, *mutatis mutandis*, à la contraposition, nous avons admis que la seconde figure conclut par une opération dont la contraposition est la forme

vide. Or nous avons vu qu'une négative normalement constituée ne peut pas être contraposée. Nulle plante n'est animal, en effet, mais à considérer le réel de la pensée, rien de plus faux que la réciproque : nul animal n'est plante. Cependant le langage courant admet sans difficulté les propositions de cette espèce. Faut-il dire qu'il a tort? nullement. Il faut seulement bien comprendre le sens qu'il attache à l'attribut devenu sujet : nul animal *en tant qu'animal* n'est plante. Nous touchons ici au système des classes : car le sujet et l'attribut, dès que ce dernier est ainsi entendu, peuvent être considérés comme appartenant à deux groupes de choses radicalement séparés l'un de l'autre[1]. Or dès qu'il est possible de contraposer E, le mode cEsArE et, par conséquent, le mode fEsfInO ont lieu[2].

Jusqu'ici nous côtoyons plutôt la logique artificielle que nous n'y entrons. Désormais nous serons tout à fait sur son terrain. Nous allons parler de la logique scolastique et de la logique hamiltonienne, lesquelles sont décidément artificielles. En premier lieu, en effet, elles visent à être extensives, et à l'être le plus purement possible. La voie de l'extension ne pouvait manquer d'être tentée de bonne heure, et l'on comprend qu'Aristote s'y soit laissé engager. Car si l'une des formes de la quantité logique, le signe de la particularité, le *quelques*, se présente naturellement pour permettre de trai-

1. A peine est-il besoin de remarquer que le langage commun énonce quelquefois de primé-abord des négatives anormales dont le sujet est déterminé par le sous-entendu indiqué : Nul animal (comme animal) n'est plante, et que, dans ce cas, la contraposition, qui va de soi, rétablit le sens normal.

2. On peut dire, nous ne l'ignorons pas, que si le sujet et l'attribut d'une universelle négative expriment deux notions coordonnées, c'est-à-dire de même rang, comme, par exemple, deux races d'une même espèce, la contraposition est possible et que le mode cEsArE, dans des conditions qui répondent à celles-là, est possible de son côté, le tout sans le moindre artifice. On dira, par exemple : Nul Mongol n'est Africain, or tout nègre est Africain, donc nul nègre n'est Mongol. Mais sans contester, ce qui serait peut-être possible dans une large mesure, que des syllogismes de ce type aient de l'intérêt et un fond réel, nous ferons remarquer que, précisément parce que toute subordination du prédicat au sujet a disparu, il n'y a aucune raison de préférer en pareil cas cEsArE à cAlErEnt, et la seconde figure à la première ; ou plutôt, comme la première figure est d'un maniement plus aisé, il n'y a pas à douter qu'en fait c'est elle qui sera toujours employée. D'ailleurs, la contraposition de E, même après qu'on en a reconnu la possibilité dans le cas que nous venons de mettre en lumière, reste toujours, au point de vue la pensée réelle, une exception et une anomalie.

ter comme complète la pensée naturelle incomplète, d'autre part l'autre forme de la quantité logique, l'universalité ou le signe *tous*, se prête à exprimer tolérablement la nécessité, puisque, comme dit Aristote, éternité, c'est-à-dire constance dans le temps, et nécessité se réciproquent. Mais ce qui fait, en outre, que la logique scolastique et la logique hamiltonienne sont artificielles, qu'elles le sont, pour ainsi dire, deux fois au lieu d'une, c'est que, transportant hors de leur place des données de la pensée naturelle, elles les mêlent avec les artifices de l'extension.

La logique scolastique, tout aussi bien que la logique hamiltonienne, encore que d'une autre façon, quantifie le prédicat. Il faut bien qu'elle le fasse, en effet, car, sans cela, comment pourrait-elle donner, en termes d'extension, les règles du syllogisme, prescrire *latius hunc...* ou bien *aut semel aut iterum medius generaliter esto?* Seulement, sa méthode consiste à donner une fois pour toutes, la quantité du prédicat dans les affirmatives et dans les négatives : quantité particulière dans le premier cas, quantité universelle dans le second. Sur le premier point, il y a vraiment peu de chose à reprendre, et le second mérite en un sens d'être défendu. Dans les négatives, disent les scolastiques, l'attribut reste universel parce qu'il n'est pas restreint à l'extension du sujet. Or, s'il est superficiel de croire qu'il y a dans le monde deux notions entièrement séparées l'une de l'autre (car l'opposition contradictoire n'est qu'un idéal et n'existe que dans la pensée abstraite); s'il est superficiel de ne pas voir qu'une notion plus simple n'en exclut une plus complexe qu'au seul point de vue de la pensée analytique, il faut bien reconnaître que, dès qu'une négative doit être contraposée, on en considère l'attribut comme posé à part et en lui-même, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut. Conséquemment, les scolastiques avaient raison de dire que l'attribut des négatives est universel.

Une fois leur quantification du prédicat établie, les scolastiques posaient et démontraient sans peine leurs règles générales (c'est-à-dire applicables à tous les modes dans toutes les figures) du syllogisme; et ils n'avaient non plus aucune peine à dresser la liste des modes légitimes; leurs règles faisant ici l'office d'une machine qui écartait tout mode illégitime. Il n'y avait qu'à dresser la liste complète des combinaisons possibles de A E I O, et à éliminer les invalides.

Mais où ils se sont trompés, c'est quand ils ont voulu con-

server les figures d'Aristote et, ensuite, toujours à l'imitation d'Aristote, réduire les modes des autres figures à ceux de la première. En effet, les figures d'Aristote, fondées sur la place du moyen comme sujet et attribut, reposaient sur une considération non par extensive, mais compréhensive. Ils auraient dû faire ce qu'a fait un logicien de nos jours, qui s'est placé comme eux au point de vue de l'extension, mais d'une façon autrement conséquente. Ils auraient dû n'admettre des figures qu'en un sens très différent de celui d'Aristote, et pour autant qu'ils en auraient fondé la distinction sur des considérations de quantité logique. Ils auraient ainsi distribué les syllogismes en deux figures : la première dans laquelle le moyen est, au sens extensif, une fois contenu et l'autre fois contenant, la seconde dans laquelle le moyen joue deux fois le rôle de contenu[1]. En admettant une quatrième figure, il est vrai, les scolastiques ont montré qu'ils s'efforçaient, quoique très maladroitement, de se détacher d'Aristote, et d'atteindre à une logique purement formelle. La quatrième figure, en effet, doit être admise et vaut les trois autres, si l'on se borne à rechercher toutes les combinaisons extérieures possibles de G M et P pris deux à deux.

Leur inconséquence la plus grande est d'avoir voulu, comme Aristote, réduire les autres figures à la première. Se fondant sur ce que la première figure conclut seule universellement et admet seule, par conséquent, des propositions nécessaires pour conclusions, puis sur ce que la première figure est la plus propre à faire saisir dans le moyen le pourquoi de la conclusion, Aristote avait admis que la première figure est la plus scientifique de toutes[2]. Il avait, en outre, pensé que par transposition et conversion (on sait qu'il appelait aussi *conversion* la contraposition des négatives) on pouvait et dès lors on devait, ramener les autres figures à la première. Mais quand même on accorderait, comme il convient de le faire si l'on accorde à Aristote et aux scolastiques leur quantification du prédicat, que les conversions sont des inférences immédiates et non des syllogismes, il resterait toujours que la réduction est condamnée, en vertu même de la doctrine admise touchant la quantité du prédicat dans les négatives, à échouer devant bArOcO et bOcArdO. Ces deux modes sont donc, comme on

1. Renouvier, *Log.* t. II, pp. 116 *sq.* ; 118 ; 119.

2. *An post.*, I, 14.

l'a dit, *cruces et opprobria* des logiciens[1]. Quand un système rencontre ainsi des difficultés insurmontables, c'est qu'il n'est pas cohérent. Nous tenons donc une bonne preuve que la logique scolastique est, comme nous l'avons dit, deux fois artificielle : elle n'est qu'un tissu d'expédients. Cela, d'ailleurs, ne suffirait pas à lui enlever toute utilité, mais c'est suffisant pour qu'on aspire à quelque chose de mieux.

La logique hamiltonienne se distingue de la scolastique en ce qu'elle quantifie le prédicat, non par mesure générale, mais par mesure spéciale et dans chaque cas donné. Ce n'est pas nous qui dirons que ce procédé n'est pas artificiel : il fait violence au langage et à la pensée. Cependant, si on le comprend et l'applique bien, il ne dénature pas la pensée. Sans doute, il faut maintenir que, dans toute négative normale qu'on veut convertir ou plutôt contraposer, l'attribut doit être pris universellement[2]. Mais, dès qu'on se place décidément dans le domaine de l'artificiel, rien n'empêche de mettre le signe *quelques* devant l'attribut de la proposition obtenue par la contraposition. La contraposition de O donnerait ainsi une proposition en E ou, plus précisément, une négative toto-partielle, de telle sorte que le caractère empirique de la proposition primitive subsisterait, et que l'opération faite serait légitime. Quelques hommes ne sont pas sages, donnerait ainsi : Nul sage n'est quelques hommes (que j'ai vus). Dès lors, au point de vue purement artificiel, la logique hamiltonienne pourrait réduire bArOcO à un mode tel à peu près que cElArO, toutes les fois que la mineure de bArOcO serait une proposition normale à prédicat universel[3].

1. Hamilton, *Lect. on Log.*, t. I, p. 438. — Hamilton, s'inspirant de Kant (*Die falsche Spitzfindigk. der vier syllogistischen Fig.*, voy. *Lec. on Log.*, t. I, p. 431, n. a) a essayé de construire les syllogismes des autres figures en partant d'un syllogisme de la première figure auquel il superpose, par la transformation de quelqu'une des prémisses, un autre syllogisme. Mais bArOcO résiste assez opiniâtrement à ce procédé pour qu'Hamilton soit tombé à son sujet dans une erreur matérielle (signalée, mais peut être imparfaitement corrigée par ses éditeurs, *op. cit.*, p. 440, n. α) et, d'autre part, bOcArdO exige qu'on traduise des négatives sous la forme d'affirmations (quelques hommes sont non-sages). Or cela peut être permis à un certain point de vue (Renouvier et Boole le font), mais alors il n'y a plus, à proprement parler, de bArOcO ni de bOcArdO. Inutile d'ajouter que cette *construction* n'est que la réduction traditionnelle prise à rebours, et qu'elle implique les mêmes opérations de conversion et de contraposition.

2. Comme Thompson et Spalding l'ont fait contre leur maître. Voir Liard, *Les Log. angl.*, p. 51, n. 1.

3. Une particulière négative où le prédicat lui-même ne serait, comme

A vrai dire, la question n'est pas de savoir si la quantification hamiltonienne est possible (car elle l'est), mais bien de savoir si c'est là le meilleur artifice pour favoriser le maniement des propositions logiques. Or, en tant qu'appliquée à corriger et à compléter, en facilitant les réciprocations, la logique scolastique, la quantification hamiltonienne pallie mais ne détruit pas les vices de cette logique qui reste, malgré tout, demi-compréhensive et demi-extensive. D'autre part, en tant qu'elle peut servir de base à une logique purement extensive, la quantification hamiltonienne aura de la valeur s'il convient de fonder la logique artificielle complète sur l'extension. Mais nous nous réservons de parler d'une telle logique à la fin de ce travail.

Pour le moment, nous avons à nous demander à quoi sert l'introduction dans la logique des propositions particulières, introduction qui est la source première du caractère artificiel de la logique traditionnelle. Assurément, si Aristote et les scolastiques ont tenu compte des propositions particulières, ce n'a pas été pour multiplier, par jeu et curiosité pure, le nombre des modes du syllogisme : ils n'ont pas tant cultivé l'artifice pour lui-même qu'en vue d'applications utiles. La preuve en est que les scolastiques n'ont pas accueilli les modes bArbArI, cElAntO, cEsArO, etc., réguliers et ayant leur place marquée, comme le veut Leibniz, si l'on se place au point de vue de la combinaison abstraite d'A, E, I, O, mais aussi parfaitement oiseux.

Égaré par sa théorie de l'individuation, Aristote, tout en faisant bien des réserves, a cru que les sciences de la nature sont forcées d'employer dans leurs raisonnements une prémisse particulière[1]. Le syllogisme en dArII serait donc le type du raisonnement dans ces sciences. Mais la physique et l'histoire naturelle elle-même n'emploient de propositions particulières que lorsqu'elles ne sont pas scientifiques et balbutient

le sujet, qu'une constatation empirique, serait si peu naturelle et supposerait une telle indétermination de la pensée, qu'on ne voit pas qu'on puisse la former directement, ni l'employer utilement : quelques ambitieux (que j'ai vus) ne sont pas quelques philosophes (que j'ai vus) ; sous-entendu : toutefois je ne sais rien des rapports de l'ambition avec l'esprit philosophique.

1. *An post.*, I, 8, 75 b. 26. — Aristote qui sait bien que la sensation a pour objet l'homme et non Callias, se figure que *Callias* est quelque chose qu'aucun lien rationnel ne rattache à *homme* et qui tombe par accident sous la sensation, laquelle rencontre, il est vrai, partout où elle s'exerce, de tels accidents.

encore. Jamais le physicien ne considère, dans un fait, son caractère accidentel et contingent ou, du moins, ce qui peut passer pour tel ; et il lui paraîtrait à peu près aussi ridicule de dire : toutes les eaux bouillent à 100°, que le serait pour l'arithméticien cette proposition que : tous les nombres 15 égalent 5 × 3. A plus forte raison, jamais un physicien ne dira-t-il : quelques barres de fer se dilatent par la chaleur. Quand il emploie le signe du particulier, c'est qu'il ne sait pas au juste sur quelle essence portent ses observations, et qu'il désigne par un caractère extérieur une essence qu'il ne saurait présentement déterminer.

Le vrai domaine des syllogismes à conclusions particulières, c'est la dialectique et la rhétorique, les *topiques*, en un mot. Là, en effet, comme Aristote l'a si bien vu, il y a place pour des pensées incertaines, pour des essais de pensée, et, par conséquent, pour des conclusions particulières. Encore faut-il observer que les orateurs procèdent volontiers par propositions générales, même alors qu'ils n'en ont pas le droit.

Le syllogisme à conclusion universelle ou, pour mieux dire, le syllogisme qui met en œuvre des notions déterminées est le seul qui ait accès dans les sciences. Quelles sont donc les sciences qui emploient le syllogisme ? On peut répondre d'un seul mot que ce sont les mathématiques, car, à vrai dire, la déduction, dans les sciences de la nature, est toujours mathématique.

§ 2. — Si le raisonnement, dans les sciences mathématiques, est, en tout ou en partie, syllogistique, l'importance de ce fait est capitale pour nous. En effet, grâce à la simplicité relative des notions mathématiques, il semble possible d'en déterminer à la rigueur la compréhension avec ses divers degrés, de sorte que, le syllogisme mathématique pouvant serrer de plus près les choses sur lesquelles il porte, et en descendre les étages presque sans interruptions ni lacunes, ce syllogisme serait le moins artificiel de tous, et toucherait à la perfection de la logique naturelle. D'autre part, comme le raisonnement dans les sciences exactes a fait ses preuves, s'il était permis de le considérer comme syllogistique, nous trouverions en lui le syllogisme, non plus à l'état d'abstraction et de mort, mais bien à l'état d'organisation et de vie. Par malheur, on a contesté que le raisonnement mathématique fût jamais syllogistique. Nous ne partageons pas cette opinion. Mais, comme elle

a pour elle des autorités considérables, nous allons être obligés de l'examiner de près. Il est vrai qu'en montrant et pour montrer que le raisonnement mathématique est, au moins à certains égards, syllogistique, nous chercherons comment il l'est : de sorte qu'à vrai dire nous ne délaisserons pas le τὸ διότι pour le ὅτι, mais continuerons au contraire d'approfondir l'essence du syllogisme, prise seulement dans une de ses applications.

Le raisonnement mathématique n'est pas un syllogisme, nous dit-on, parce que les notions mathématiques n'ont ni extension ni compréhension : d'où il suit qu'une proposition mathématique exprime égalité, mais n'exprime jamais ni subsomption, ni subordination rationnelle[1].

Ce n'est pas nous qui contesterons l'absence d'extension dans les propositions mathématiques ; ou, du moins, nous reconnaîtrons volontiers deux choses : d'abord qu'il n'y a pas de particulières en mathématiques, et ensuite que les universelles qu'on y peut rencontrer ne désignent jamais une classe de choses toutes exactement semblables entre elles quant au contenu, comme feraient, dans l'opinion de ceux qui admettent l'individuation par la matière, les propositions : tous les hommes sont mammifères ; tous les singes sont quadrumanes, etc. Si le mathématicien dit, par exemple, que toutes les sections coniques ont telle propriété, le terme universel qu'il énonce n'est universel qu'à titre de matière commune de déterminations plus complexes, ou, en d'autres termes, ne possède qu'une universalité dérivée, dont la raison est dans le contenu de la notion. Mais ce qui résulte de là pour nous, c'est que la notion mathématique est d'autant plus apte à entrer dans le syllogisme tel que nous le comprenons.

L'autre objection est seule véritablement grave.

Nous y répondrons d'abord que toute proposition mathématique, et, en particulier, toute proposition géométrique, ne paraît pas exprimer une égalité : car où est, au moins à première vue, la relation d'égalité dans cette affirmation que par un point extérieur on ne peut mener que deux tangentes à un cercle, ou même dans celles-ci que toutes les puissances de 5 sont terminées par 5, et celles de 6 par 6[2]? Et, d'ailleurs,

1. Liard, *Des définitions géom.*, etc., pp. 116 sq.: Lachelier, *De nat. syll.*, pp. 8-10.

2. Cf. Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondam.*, t. I, p. 25 : *L'arithmétique supérieure, celle qui étudie les propriétés des nombres en*

quand il serait vrai que toute proposition mathématique exprime une égalité, il faudrait encore se demander si la raison de cette égalité ne se trouverait pas, au moins en géométrie, dans des conditions d'ordre et de position. Or tous les géomètres conviendront que si les rapports de grandeur gouvernent ceux de position, ceux-ci, à leur tour, gouvernent ceux-là.

Si l'on insistait en disant que la réciprocité, au moins très fréquente, des propositions mathématiques exclut l'idée d'une subordination rationnelle de l'attribut au sujet, nous rappellerions : 1° que les définitions les plus incontestablement qualitatives sont elles-mêmes réciproques; 2° que les *propres* les plus incontestablement qualitatifs se réciproquent toujours avec leur sujet : témoin le propre *risif* et le sujet *homme,* qui servent d'exemple aux logiciens depuis Aristote. Que si d'ailleurs, les propriétés mathématiques méritent presque toujours leur nom et sont des propres, cela marque perfection ontologique et non défaut dans les concepts mathématiques, puisque c'est le signe que, dans ces concepts, chaque attribut est exactement adapté aux autres et comme pénétré de leur nature : unité comparable à celle de la monade de Leibniz.

Tout ceci néanmoins est extérieur. L'opinion que nous discutons suppose une théorie de la définition mathématique, et c'est là qu'est le cœur de la question. Il faut, dit-on, définir les nombres et les figures *per generationem* et non *per genus et differentiam*. Il y a un substrat homogène, temps pour le nombre, espace pour la figure, que l'esprit détermine par la juxtaposition successive pour le nombre, par le mouvement pour la figure. Comme le substrat est toujours le même, que la juxtaposition successive et le mouvement varient seuls pour chaque nombre et pour chaque figure, c'est de ces deux processus seuls que la définition mathématique doit être prise; le substrat indifférent, vainement répété dans chaque définition, n'y aurait pas de rôle utile[1].

Le premier inventeur de cette théorie de la définition mathématique est Kant. C'est lui qui le premier a émis cette

eux-mêmes, n'a rien ou presque rien de commun avec l'idée de grandeur ou de quantité.

1. Voir Liard, *Des défin.*, pp. 45-47; 59-60; tout le chap. III; Id., *Logique*, p. 78; Cf. Kant. *R. pure*, tr. Barni, t. II, p. 293 (*le nombre est la simple synthèse de la diversité homogène*) et *ibid.*, t. I, p. 203; Harten., t. III, pp. 481; 144.

double assertion que l'on ne peut définir véritablement que *per generationem*, et que les choses mathématiques se prêtent seules à ce mode de définition[1]. Et, en effet, comme selon Kant savoir c'est faire, et comme, d'autre part, toute intuition qualitative est empirique, c'est-à-dire passive, tandis que les formes mêmes de notre passivité, le temps et l'espace, sont des intuitions à priori, il est clair que les déterminations du temps et de l'espace sont les seules que l'esprit réalise sans avoir besoin pour cela du concours d'une chose en soi extérieure au sujet. Par conséquent, tandis que tout est discontinuité et mystère dans le domaine de la qualité, il n'y a rien de mystérieux dans les notions quantitatives, non pas même, sans doute, le passage d'une détermination à une autre : car la génération des choses mathématiques, intellectuelle d'une part, est, de l'autre, continue comme l'espace et le temps. N'y a-t-il pas d'ailleurs un cas où les mathématiciens eux-mêmes reconnaissent cette continuité des formes mathématiques, puisque leur méthode infinitésimale la suppose? Telle est, semble-t-il, la pensée de Kant. Comme si toute génération n'était pas le passage d'un terme à un autre terme différent, encore que ce passage puisse être nécessaire (mais non d'une nécessité analytique), et encore que cette nécessité établisse entre les deux termes une liaison qu'on peut appeler, si l'on veut, une continuité rationnelle.

Le besoin de cette continuité rationnelle a été senti par tous les métaphysiciens; c'est pourquoi Kant est l'auteur d'une interprétation nouvelle de cette doctrine qu'il faut définir les choses *per generationem*, mais nullement de cette doctrine même. Elle lui vient de Wolff, peut-être par un intermédiaire[2], et Wolff lui-même déclare qu'il l'a empruntée à Tschirnhau-

1. *Logik*, § 106, anmerk. 3 :*Eine Definition ist genetisch wenn sie einen Begriff gibt, durch welchen Gegenstand a priori in concreto kann dargestellt werden; dergleichen sind alle mathematische Definitionen.* — *R. pure*, tr. Barni, t. II, p. 288 : *Il n'y a que le concept de la quantité qui se laisse construire, c'est-à-dire représenter à priori dans l'intuition; les qualités ne se laissent représenter... que dans l'intuition empirique.* Cf. *Ibid.*, pp. 299 et 301 : *il n'y a que les mathématiques qui aient des définitions* (Harten., t. III, pp. 478; 485; 486).

2. *Seit dem Jahre* 1765 *hat Herr Prof. Kant seinen Vorlesungen über die Logik ununterbrochen das Meier'sche Lehrbuch* (*George Friedrich Meier's Auszug aus der Vernunftlehre, Halle bei Gebauer*, 1752) *als Leitfaden zum Grunde gelegt* (Préface de GÆSCHE, éditeur de la *Logique* de Kant; Harten., t. VIII, p. 3).

sen[1]. Tschirnhausen l'avait trouvée dans le *De intellectus emendatione* de Spinoza[2], sous cette forme qu'une définition parfaite doit contenir la cause, c'est-à-dire l'essence du défini ; et Spinoza lui-même l'avait reçue d'Aristote par ses maîtres juifs[3]. Or Tschirnhausen prend pour exemple de définition celle du rire, — laquelle, dit-il, doit déterminer toutes les conditions du rire[4], — preuve manifeste que pour lui la définition *per generationem* n'a pas lieu seulement en mathématiques. Quant à Aristote, à qui nous sommes renvoyés comme à la vraie source de la doctrine dont il s'agit, il n'est pas douteux qu'il entend bien appliquer universellement la maxime qu'on doit indiquer dans la définition la cause du défini. Voici, du reste, le résumé de sa pensée : Il y a des définitions premières qui expriment des notions simples ou pures quiddités, et elles relèvent exclusivement d'une intuition indivisible ou infaillible de l'intellect : telle est, par exemple, pour l'arithméticien, la définition de l'unité : ἀδιαίρετον ἐν τῷ ποσῷ. Mais il y a d'autres définitions où le genre, parce qu'il s'est déjà antérieurement réalisé dans des notions moins complexes, se présente avec une sorte de réalité propre, et peut être isolé de l'espèce, c'est-à-dire de la combinaison du genre et de la différence. Dès lors, si l'on considère expressément l'espèce seule, on a une définition formelle ; et si l'on considère le genre seul, on a une définition matérielle. Et comme la première contient dans sa compréhension la seconde, on peut pour ainsi dire, démontrer celle-ci à l'aide de celle-là prise comme moyen terme. Ainsi on démontrera qu'une maison est un assemblage de pierres, de tuiles et de bois (ce qui est la définition matérielle de la maison) en partant de ceci qu'une maison est un abri contre le froid et le chaud (ce qui est la définition formelle de la maison). La définition formelle étant moyen terme par rapport à la matérielle, en est, par conséquent, la cause et voilà pourquoi l'on peut dire qu'une bonne définition doit contenir la cause du défini. Mais cela ne signifie

1. J.-E. Erdmann, *Geschichte der neuern Philos.*, 2e vol., 2e part., Leipzig, 1842, p. 284.

2. *Tract.*, xii et xiii. — Cf. Erdmann, *Ibid.*, p. 230 : l'ouvrage de Tschirnhausen, *Medicina mentis*, inspiré de Descartes et de Spinoza, rappelle presque à chaque page le *De intellectus emendatione*.

3. Voir par exemple Maïmonide, *Guide des égarés*, part. I, ch. lii déb. ; trad. Munk, t. I, p. 290.

4. Erdmann, *op. cit.*, pp. 238-241, et notamment p. 240. Cf. *Ibid.*, *Beilagen.*, xcviii.

nullement que la définition par la cause soit autre chose que la définition *per genus et differentiam* : ce n'est que cette définition bien comprise. Ainsi Wolff était tout à fait dans l'esprit d'Aristote quand il disait que toute définition réelle[1] est une définition *per generationem*[2] et personne, sans doute, jusqu'à Kant, n'a entrepris d'opposer la définition *per generationem* à la définition *per genus et differentiam* bien comprise.

Mais Kant ne pouvait pas admettre qu'engendrer une chose, au moins dans la pensée, n'était qu'en poser la notion. Engendrer, selon lui, c'est réunir des morceaux d'intuition, c'est-à-dire de données sensibles, et puisque nous ne disposons spontanément que d'une seule sorte d'intuition, les intuitions vides du temps et de l'espace, nous ne pourrons engendrer que des juxtapositions de parties de l'homogène. La qualité est hors de nos prises ; nous ne pouvons pas construire les touts de parties hétérogènes et subordonnées. Dès lors, la définition *per generationem* est bien loin d'exprimer la causalité d'une forme par rapport à une matière qui s'y adapterait. Elle exprime l'acte tout intellectuel de créer quelque chose avec une matière entièrement indifférente. Entre les deux parties de la définition il n'y a plus de lien ; la partie matérielle est d'un autre ordre que la partie formelle ; la première n'a rien de commun avec les concepts, elle est sensible, la seconde relève de l'entendement. Et puisque la matière ne peut faire corps avec les déterminations que lui impose l'entendement, on comprend qu'elle ne puisse revendiquer une place dans la notion mathématique. Descendant de lui-même ou, comme auraient dit les Alexandrins, procédant, l'esprit qui est en lui-même qualité pure, se répand où il veut et comme il veut dans l'homogène du temps et de l'espace. Tout ce qu'il importe de savoir c'est la loi que l'esprit assigne lui-même à sa procession. — En somme, en tant qu'empiriste, c'est-à-dire en tant que philosophe qui place la réalité dans le sensible et dans le sensible comme radicalement différent de l'intellectuel, Kant estime que le réel se constate et ne se construit pas ; mais, d'autre part, en tant qu'il regarde le temps et l'espace comme à priori quoique sensibles, Kant fait une exception pour les *quanta* et admet qu'ils se construisent, en maintenant, bien entendu, que la loi de la cons-

1. Leibniz, *Nouv. Ess.*, III, ch. III, § 18, Erdm., p. 306 a, Cf. 138 a.
2. J.-E. Erdmann, *op. cit.*, p. 284 ; Cf. *ibid.*, *Beilagen*, p. CXIV.

truction, qui est intellectuelle, ne s'assimile jamais le champ ou la matière de la construction, qui est sensible. Voilà comment le kantisme est la source de cette doctrine que les notions mathématiques sont à la fois à priori et non hiérarchiques.

Or, puisque c'est l'attribution au temps et à l'espace d'un caractère irréductiblement sensible qui empêche les notions mathématiques d'être hiérarchiques, il faut voir si cette attribution est justifiée. La grande raison de Kant pour regarder le temps et l'espace comme invinciblement étrangers à l'ordre des concepts, c'est qu'ils sont singuliers et n'ont pas d'extension ; qu'ils ont des parties qu'ils enveloppent en eux (*in se*), non des déterminations spéciales qui se rangent sous eux (*sub se*)[1] ; à quoi il faut sans doute ajouter que l'espace et le temps, n'ont pas, non plus, de compréhension et ne contiennent pas de notions élémentaires. De cette façon, l'opposition entre l'espace et le temps et les concepts de l'entendement est, en effet, complète : tellement que les caractères de continuité et d'infinité, qui résultent immédiatement du caractère d'indifférence absolue que nous venons d'exposer, viennent tout de suite heurter la première exigence de l'entendement, c'est-à-dire le principe de contradiction. Et puisque la contradiction a ici sa source, non dans une conception incomplète du temps et de l'espace, mais dans leur nature même adéquatement représentée, cette contradiction sera irrémédiable, et nous aboutirons à l'impasse des antinomies. Mais est-il donc vrai que l'espace et le temps n'aient rien de conceptuel ? En premier lieu, nous maintenons que l'espace et le temps ont une compréhension, c'est-à-dire qu'ils ont des éléments conceptuels. Ces éléments sont la relation et la quotité. Car l'espace et le temps sont des ensembles de relations entre des parties distinctes. Nous ne voulons pas dire que l'espace et temps soient postérieurs aux choses. Nous reconnaissons, au contraire, que, pour celui qui s'élève progressivement dans la hiérarchie des notions, les étendues et les durées se présentent avant les déterminations plus internes qui doivent les remplir. Mais, précisément pour que ces déterminations plus internes se surajoutent naturellement au temps et à l'espace, il faut que ceux-ci soient déjà quelque chose de déterminé, quoique très pauvrement encore. Peut-être nous accu-

1. *De mundi sensibilis*, etc., § 14 et 15 ; Harten., t. II, pp. 406; 409.

sera-t-on de pétition de principe en disant que nous supposons la nature intellectuelle de l'espace et du temps au lieu de la démontrer. Mais n'est-ce pas Kant, au contraire, qui commet une pétition de principe? L'espace et le temps tels qu'il les présente, ne sont, à vrai dire, qu'un moment de ces deux notions : ce que Kant nous donne sous le nom d'espace ou de temps, c'est seulement, pour parler le langage de Renouvier, l'*intervalle*. Mais les limites, qui sont indispensables pour constituer, avec les intervalles, les étendues et les durées concrètes (nous voulons dire pourvues de toutes leurs déterminations en tant qu'elles ne sont d'ailleurs qu'étendues et durées) que deviennent-elles dans l'*Esthétique transcendentale*? Kant n'en parle pas, et ne veut pas les voir. Il réduit arbitrairement l'espace et le temps à n'être plus, pour ainsi dire, que des océans d'indétermination et d'homogénéité. Et, toutefois, son entreprise n'aboutit pas. Car comment pourrait-on penser l'espace et le temps autrement que comme *partes extra partes*? Donc l'espace et le temps sont bien des ensembles de relations, donc ils ont bien une compréhension. — Maintenant, nous disons, en second lieu, qu'ils ont aussi une extension, c'est-à-dire qu'ils servent de matière à des notions plus complexes. Pour le temps, il est certain (et c'est une excellente remarque de Kant lui-même[1]) qu'il est le fondement de la simultanéité aussi bien que de l'antérieur et du postérieur. Mais c'est surtout en ce qui touche l'espace que nous devons insister. Puisque l'espace est un système de relations, il faut spécifier ces relations. Ce sont des relations de distances et (pour prendre tout fait le concept de l'espace dont la construction serait extrêmement difficile et ne saurait d'ailleurs être entreprise dans une discussion épisodique comme celle-ci), c'est un système de relations selon les trois directions de bas en haut, de gauche à droite et d'arrière en avant.

Or, si cela est, que va-t-il arriver[2]? Tenons-nous en à

1. *De mundi sensib.*, etc., Hartent., t. II, p. 408, note.

2. Nous ne saurions ici, pour plusieurs raisons, entrer bien avant dans les discussions sur la valeur de la géométrie non-Euclidienne. Bornons-nous à une courte remarque : Si la géométrie plane de Lobatchewsky, où l'on suppose la somme des angles d'un triangle rectiligne moindre que deux droits (voy. Houel, *Essai critique sur les principes fondamentaux de la géométrie élém.*, 2e éd., p. 84), — laquelle géométrie plane n'est autre chose, comme l'a montré Beltrami (Houel, *ibid.*, p. 69), que la géométrie d'une surface à courbure constante, — était, dans quelque mesure que ce fût, applicable à notre espace, — mesure très faible, d'ailleurs, puisque *les observations astronomiques, d'après les calculs de Lobatchewsky, seraient*

l'étendue plane. Qui dit système de distances, entre des points dit, en même temps, direction. Donc la notion de direction, et par conséquent de direction rectiligne, à laquelle toute autre direction se rapporte, se présente nécessairement dès que l'espace plan est donné, car, encore une fois, il n'y a pas d'espace si l'on ne détermine au moins un intervalle par deux points. La droite (non pas assurément celle que la main a tracée sur un tableau, mais celle qu'elle va suivre dans son mouvement pour tracer), premier élément des figures, nous apparaît ainsi comme étant naturelle à l'espace ; et c'est une assez forte raison de croire que les figures le sont aussi. Elles le sont, d'ailleurs, autant les unes que les autres, et l'esprit réalise celle-ci ou celle-là arbitrairement, sous réserve toutefois de l'ordre hiérarchique que nous allons bientôt reconnaître expressément dans les figures. Mais ce qu'il importe de retenir, c'est que les figures sont immédiatement présentes à l'espace concret, car il résulte de là que les figures ne sont pas radicalement créées par le mouvement, mais que, tout au contraire, *l'idée du mouvement*, comme dit Leibniz[1], *contient celle de la figure*. Et cela étant, nous ne voyons pas comment on pourrait, sans cercle vicieux[2], partir du mouvement pour donner une définition de la figure, s'il s'agit, du moins, d'une définition élémentaire ou du complexe par le simple. Comment les concepts que Kant construit dans l'espace, par exemple le concept du triangle, ne contiendraient-il pas déjà l'espace, à moins qu'on ne déclare possible de concevoir un triangle inétendu ? Autant vaudrait dire que les théories

incompatibles avec l'hypothèse que la somme des angles d'un triangle rectiligne dont les côtés égaleraient à peu près la distance de la terre au soleil fût inférieure de trois dix-millièmes de seconde à deux angles droits (Houel, dans Brunel, *Notice sur Hoüel*, p. 31), — celui-ci ne comporterait plus de figures semblables, et, en un mot, perdrait l'homogénéité que lui attribue avec tant d'insistance l'*Esthétique transcendentale*. Il suffirait, d'ailleurs, pour ébranler la doctrine de Kant, que la conception d'un espace tel que serait le nôtre dans l'hypothèse que nous venons de faire, fût véritablement légitime, c'est-à-dire compatible avec un ordre de choses aussi parfait ontologiquement que l'ordre dont nous faisons partie. Quant aux conséquences empiristes que les partisans de la géométrie générale prétendent tirer du fait que chaque sorte d'espace aurait son caractère propre, — sa courbure (voir par exemple, Hoüel, *Essai*, etc., pp. 67, 69, 70, etc.), — elles ne nous paraissent pas correctes. L'opération rationnelle requise pour constituer un espace et, par exemple, le nôtre (que cette opération, du reste, soit ou ne soit pas présentement possible pour nous), serait seulement plus compliquée.

1. *Nouv. Ess.*, l. II, ch. VI.

2. Liard, *Des défin.*, pp. 47-48.

anglaises contemporaines qui expliquent la notion d'espace par le mouvement senti comme mouvement, ne supposent pas ce qu'elles se flattent de conclure.

Mais si les figures se surajoutent naturellement à l'espace, à tel point que le premier élément des figures paraît appartenir au même moment de la pensée que l'espace lui-même, l'espace fait corps avec le formel de la figure, et dès lors ce n'est plus l'espace indéterminé qui est la matière prochaine du triangle, du cercle ou de l'ellipse. La matière de chaque figure est une détermination de l'espace qui n'est que d'un degré au-dessous de cette figure. La matière du triangle est la ligne droite ; celle du cercle est une courbe plane dont les points sont rapportés à un seul point intérieur ; celle de l'ellipse est une courbe plane dont les points sont rapportés à un système de deux points intérieurs. Il y a des familles de figures, comme il y a des familles de plantes et d'animaux, et quelques-unes d'entre elles sont si manifestes qu'on ne saurait en méconnaître l'existence. Comment ne pas voir la parenté des figures qui s'échelonnent du parallélogramme au carré, ou celle des sections coniques ? On nous dit, il est vrai[1], qu'il y aurait abus à identifier la hiérarchie des formes géométriques avec celle des formes organiques. Mais, à moins qu'on n'aille avec Kant, jusqu'à soutenir que l'essence des êtres organisés nous est à jamais inaccessible, nous ne voyons pas qu'on puisse faire consister la différence des notions mathématiques et des notions de plantes ou d'animaux en autre chose qu'en un degré de complexité, ici très bas et là très haut. En droit, les notions les plus complexes se construisent et s'engendrent rationnellement comme les plus simples ; et les notions mathématiques ne sont pas autre chose que des notions très simples.

La définition *per generationem* des choses mathématiques, c'est-à-dire des figures et même des nombres (auxquels s'appliquent en partie les considérations que nous avons développées), n'est donc pas autre chose, à la bien prendre, qu'une définition par la forme, laquelle recèle toujours une définition par la matière. Peut-être, seulement faudrait-il pour plus d'exactitude, distinguer deux sortes de définitions *per generationem* en ce qui concerne les figures : Quand on définit le cercle en

1. Liard, *op. cit.*, pp. 84-88 : *L'analogie signalée plus haut est réelle ; mais il ne faudrait pas l'exagérer au point d'identifier la hiérarchie des formes géométriques avec celle des formes organiques.*

disant que tous ses points sont à égale distance d'un point intérieur, on en donne déjà, à vrai dire, une définition *per generationem :* car on énonce la condition la plus précisément déterminante du défini, celle dont l'existence entraîne l'existence du défini. Mais ce n'est pourtant pas là ce qu'on est convenu d'appeler la définition *per generationem* du cercle. Celle-ci est, à proprement parler, une règle pour décrire le cercle. Le cercle, dit-on en ce sens, est la figure engendrée par un point qui se meut en restant toujours à la même distance du centre, ou encore par l'extrémité d'une droite qui tourne autour de son autre extrémité. Toutefois, cette seconde sorte de définition a pour base la première. On introduit l'idée que le cercle doit être produit successivement, et dès lors, on remplace l'idée d'une série de points également distants du centre par l'idée d'un point qui, dans ses positions successives, reste toujours à égale distance du centre. La seconde définition n'est que la première transportée dans le devenir ; et la première définition fournit les conditions auxquelles est astreint le devenir où on la transporte. La définition *per generationem* telle que l'entendent les géomètres, est ainsi plus que simplement formelle : elle exprime la forme de la figure en tant que synthétiquement comprise dans une essence plus complexe, à laquelle la forme de la figure sert de matière. — Ainsi envisagée la notion de la figure est plus rapprochée, pour ainsi dire, des déterminations les plus internes de la pensée. Et c'est ce qui fait la légitimité relative de la théorie que nous discutons, et les avantages incontestables qu'on trouve à définir les figures par le mouvement. Il y a un cercle dans cette manière de procéder : mais ce cercle n'a rien de vicieux pourvu qu'on sache bien que la définition de la figure par le mouvement appartient à la phase régressive de la pensée, qui retrouve dans le mouvement ce qu'elle y a mis en le constituant par une synthèse antérieure. On comprend en outre, que l'esprit saisit mieux ce qui touche de plus près à son essence la plus intime : c'est pourquoi il n'y a rien de plus lumineux pour nous que de développer, c'est le cas de le dire, la figure enveloppée dans une détermination du mouvement. Rien ne donne le sentiment de la ligne droite comme de marcher[1].

1. Pour ne laisser aucun doute sur le sens de notre pensée, ajoutons les remarques suivantes : La définition aristotélicienne, avons nous dit, n'est pas moins, ou mieux, est bien plutôt que la définition tel[illegible]

Mais tout ceci confirme, au lieu de l'ébranler, notre croyance à une hiérarchie dans les notions mathématiques. Si, en effet, une définition *per generationem* n'est qu'une définition formelle; s'il est vrai que la forme enveloppe toujours une matière ; si la relation de forme à matière dans une notion n'est pas autre chose que celle du genre à l'espèce, ne faut-il pas conclure que les définitions mathématiques se font toujours, expressément ou non, *per genus et differentiam* comme toutes les autres définitions ? Toute définition mathématique assigne donc au défini son rang hiérarchique, en même temps qu'elle en exprime la nature. Les deux choses, en effet, n'en font qu'une. En droit, un genre et une différence ne sauraient se remplacer arbitrairement. On ne définit pas l'homme à volonté *animal rationale* et *rationale animal*, comme Leibniz l'objectait à des logiciens qui considéraient, sans doute, les genres et les espèces d'une manière tout abstraite et superficielle[1].

conçoit, une définition *per generationem*. Mais, à la rigueur, nous devons convenir que ni l'une, ni l'autre ne mérite ce nom. Définir *per generationem* ce serait réaliser la construction intégrale et entièrement *a priori* de la notion définie. Sans doute, les aspirations de la raison et de la pensée exigent, pour être satisfaites, un tel mode de définition, qui ne se borne pas à décomposer par l'analyse des notions données, mais qui les constitue et les construise. Mais ce n'est ni chez Kant, ni même chez Aristote, qu'il faut le chercher. La définition aristotélicienne se contente, après avoir analysé la compréhension d'une notion prise, en réalité, comme donnée, de la reconstituer en présentant, dans l'ordre inverse, les résultats de cette analyse. La génération ainsi effectuée n'en est une qu'au sens où l'on pourrait aussi donner ce nom à l'opération du savant qui, par exemple, réussirait à réaliser par ce que l'on appelle la synthèse chimique, une cellule vivante. Une telle opération serait à peine à moitié *a priori*, la forme et les fonctions de la chose ainsi engendrée préexistant, tirées d'expériences antérieures, dans l'esprit du savant, et guidant pas à pas ses démarches (Cf. BOUTROUX, *De la conting. des lois de la nat.*, p. 95). La définition *per generationem* telle que l'entendent Kant et ceux qui l'on suivi en cela, procède entièrement *a posteriori*. Car elle ne consiste même pas à reconstruire le défini préalablement décomposé en ses éléments. Elle ressemble à la génération des êtres vivants, par laquelle l'être qui possède déjà une forme achevée et parfaite ποιεῖ ἕτερον οἷον αὐτό, ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ (*De An.*, II, 4, 415 a, 28). Et, en effet, la soi-disant génération du cercle tracé sur le tableau réel ou imaginé procède d'un autre cercle déjà entièrement constitué et parfait dans la pensée. — Pour *engendrer* une définition véritablement *a priori*, une seule méthode est possible : il faut, partant du genre ou du simple, et y apercevant comme une insuffisance et un vide qui l'empêche d'être pleinement intelligible et qui ne peut être comblé que par certaines différences, y adjoindre, par synthèse, ces différences. Ainsi l'espèce ne sera plus postulée, mais construite. Mais nous n'avons pas à nous engager dans cette voie, nous bornant à étudier ici le processus analytique de la pensée.

1. LEIBNIZ, *vom Nutzen der Logik*, Erd., p. 425 a. Cf. *Nouv. Ess.*, III, ch. III, § 10, Erd., p. 304 b.

Correctement posés, le genre — le genre prochain — et la différence — la différence propre — expriment adéquatement la nature du défini.

§ 3. — Maintenant le terrain est préparé, et nous pouvons traiter en elle-même la question de la nature du raisonnement mathématique. En effet, personne ne conteste que la définition est le principe[1] de la démonstration, et que la nature de celle-ci dépend de la nature de celle-là.

Il y a des raisonnements mathématiques une division consacrée : les uns sont des analyses, les autres des synthèses. Tâchons de ne pas nous méprendre sur la nature de ces deux opérations.

Remarquons d'abord que les définitions sont des synthèses. Mais la synthèse que représente la définition est, surtout dans la pratique des mathématiciens telle qu'elle est, tout à fait distincte de la synthèse dont nous parlerons désormais. En effet la synthèse que représente la définition précède l'analyse : elle ne reproduit pas, elle produit, elle crée. Ce n'est pas que telle qu'on la pratique, elle soit vraiment *a priori*, s'il faut entendre par opération *a priori* une opération rationnelle et régulière. On procède un peu au hasard et, en ce sens.

1. Dans la doctrine que nous critiquons, on dit seulement, en ajoutant une restriction, que la définition est le principe unique de la démonstration (Liard, *Des défin.*, pp. 101-110), et que les axiomes ne jouent aucun rôle dans le raisonnement mathématique. Mais, si nous ne nous trompons, c'est là une erreur nouvelle qui dérive toujours de la même source : la négation d'une subordination dans les concepts mathématiques. Car, cette négation admise, on montre facilement que l'axiome, qui porte sur des quantités indéterminées, ne peut pas entrer dans la démonstration qui porte sur des quantités déterminées. Mais, s'il est vrai que l'indéterminé entre dans le déterminé comme la matière dans la forme, il n'y a plus de raison de refuser un rôle aux axiomes dans la démonstration. Les axiomes et les définitions n'appartiennent pas à deux mondes séparés ; les uns et les autres sont également des rapports. Seulement dans les axiomes le rapport est surtout extérieur (par exemple, dans l'axiome : deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles, l'égalité des deux premières est prise comme ne résidant pas purement et simplement dans leur nature) : tandis que, dans la définition, le rapport est surtout immanent : car la raison de la présence et de l'unité des éléments d'une chose dans cette chose est la forme de la chose. — On a déjà prouvé de divers côtés (Pillon, *Crit. philos.*, 1888, t. 1, pp. 177-178 ; Fonsegrive, *Rev. philos.*, 1888, pp. 171-173), et pour ainsi dire par le fait, que les axiomes entrent dans la démonstration mathématique. Quant à nous, ce que nous tenons à remarquer c'est que si l'exclusion dont on a frappé les axiomes est illégitime, et si cette exclusion a bien sa raison dans la négation d'une hiérarchie dans les concepts mathématiques, cette négation est elle-même une erreur, puisque le faux ne saurait se conclure du vrai. C'est un argument de plus en faveur de notre opinion sur la nature des notions mathématiques.

empiriquement, à la création des figures géométriques. On ajoute une détermination à d'autres déjà données et l'on obtient ainsi une nouvelle figure. Mais personne n'a encore entrepris sérieusement d'introduire chaque détermination à son heure, et de créer par là chaque figure à son rang : négligence fâcheuse peut-être, puisqu'elle est la source des cercles vicieux et des autres imperfections logiques que se reprochent entre eux les auteurs d'*Éléments*. Cependant, malgré l'empirisme qui l'entache, la synthèse d'où résulte le concept mathématique reste une création. Au contraire, la synthèse qui va nous occuper est décidément *a posteriori ;* c'est une reproduction. Elle succède à l'analyse qui est une partie de la donnée, n'importe comment obtenue, du concept mathématique, et elle suit pas à pas l'analyse en la prenant dans l'ordre inverse. Il est vrai qu'il y a une *recherche des vérités non désignées* qui suit la marche synthétique sans qu'aucune analyse antérieure lui serve de guide ; mais c'est là un pur tâtonnement, où la démonstration et l'existence d'une vérité mathématique sont obtenues du même coup par une combinaison fortuite[1]. Ce procédé, utile peut-être, et analogue à ce que, dans les sciences de fait, Cl. Bernard appelait *une expérience pour voir*, ne peut pas prétendre à exprimer la vraie nature de la synthèse des géomètres, qui est une marche régulière vers un but défini.

L'analyse et la synthèse ont été définies par les géomètres grecs de telle manière qu'il y a peut-être lieu d'ajouter quelque chose à leur définition, mais qu'il faut conserver tout ce qu'ils y ont indiqué. Cette définition, toujours la même quant au fond, nous a été transmise sous deux formes : L'une se trouve dans un appendice au XIII[e] livre d'Euclide[2] et l'autre

1. DUHAMEL, *Méthode dans les sc. de raisonnement*, t. I, p. 37 ; — G. GERGONNE, *Annales de mathém.*, t. VII, p. 352.

2. Τί ἐστιν ἀνάλυσις καὶ τί ἐστι σύνθεσις. ἀνάλυσις μὲν οὖν ἐστι λῆψις τοῦ ζητουμένου ὡς ὁμολογουμένου διὰ τῶν ἀκολούθων ἐπί τι ἀληθὲς ὁμολογούμενον. σύνθεσις δὲ λῆψις τοῦ ὁμολογουμένου διὰ τῶν ἀκολούθων ἐπί τι ἀληθὲς ὁμολογουμένον. (EUCLIDIS, *Elementa*, ed. Heiberg, t. IV, p. 364). Heiberg donne les derniers mots de la définition de la synthèse tels qu'ils sont dans le ms. P (le ms. du Vatican découvert par Peyrard, et qui est le plus important de tous parce qu'il reproduit une recension des *Eléments* antérieure à celle de Théon. Voy. HEIBERG, *Eucl. Elemen.*, préf., p. 1) ; les autres portent, ce qui est peut-être plus clair et, en tout cas, nous fixe sur le sens : ἐπὶ τὴν τοῦ ζητουμένου κατάληξιν ἤτοι κατάληψιν. — Comme on a longtemps commis l'erreur, après la Renaissance, d'attribuer à Théon les démonstrations et de penser qu'Euclide lui-même n'avait laissé que les énoncés (Voyez Gow, *History of greek mathematiks*, Cambridge, 1884,

dans la préface du VII[e] livre des *Collections mathématiques* de Pappus. Selon l'*Appendice* à Euclide, l'analyse consiste à admettre comme point de départ la chose même que l'on cherche et à passer, par voie de conséquences, de ce point de départ hypothétique, à une autre chose dont la vérité était déja acquise; la synthèse consiste à prendre pour point de départ une vérité déjà acquise et à passer de là; par voie de conséquences, à une vérité nouvelle qui se trouve ainsi conquise. Pappus s'exprime en des termes semblables, pour ne pas dire identiques. Il s'applique seulement à mieux faire voir la dépendance de la synthèse par rapport à l'analyse : car il dit, avec plus de précision que l'*Appendice* à Euclide, que la dernière conclusion de l'analyse sert de point de départ à la synthèse qui parcourt, mais au sens contraire, le même chemin que l'analyse[1].

p. 200), Viète a partagé cette erreur (*Isagoge in artem analyticen, cap.*, VI; *Op. mathem.*, ed. Schooten, p. 10) et c'est pourquoi il rapporte comme étant de Théon (*Isag.*, déb.) une définition de l'analyse et de la synthèse qui n'est évidemment qu'une exacte traduction de celle qu'on trouve dans l'appendice des *Eléments* et qu'on y trouvait avant Théon. Chasles (*Aperçu historique sur les méth. en géométrie*, 1837, p. 5, n° 1) paraît croire, sur la foi de Viète, que nous aurions de Théon une définition personnelle de l'analyse et de la synthèse et il est suivi en cela par Gow (*op. cit.*, p. 177, n. 1). Il n'en est rien et (sauf exception du fragment de Geminus, — voyez plus bas) nous n'avons ici que deux sources : l'appendice aux *Eléments* et Pappus. — Maintenant de qui vient la définition insérée dans les *Eléments*? La place même qu'elle occupe dans les mss. (voyez Heiberg, t. IV, p. 364, note) montre qu'elle n'est pas d'Euclide. Bretschneider avait pensé qu'on était autorisé à la faire remonter jusqu'à Eudoxe et, par conséquent, bien près de Platon (Gow, *op. cit.*, p. 177 et note 1) ; mais Heiberg a fait valoir des raisons philologiques contre cette opinion (voyez P. Tannery, *La géom. grecque*, 1887, p. 76). Il n'est pas impossible que la définition dont il s'agit ait été rédigée par Pappus (qui avait écrit en utilisant un travail de Porphyre, un commentaire sur les *Eléments*, voyez Tannery, *op. cit.*, p. 25) : cela expliquerait tout à fait l'étroite analogie qu'on trouve entre le texte de cette définition et celui des *Collections mathématiques* et nous réduirait à une source unique (sauf réserve de Geminus).

1. Pappus, *Collect. Math.*, VII, t. II, p. 634, Hultsch : ἀνάλυσις τοίνυν ἐστὶν ὁδὸς ἀπὸ τοῦ ζητουμένου ὡς ὁμολογουμένου διὰ τῶν ἑξῆς ἀκολούθων ἐπί τι ὁμολογουμένον συνθέσει. ἐν μὲν γὰρ τῇ ἀναλύσει τὸ ζητούμενον ὡς γεγονὸς ὑποθέμενοι τὸ ἐξ οὗ τοῦτο συμβαίνει σκοπούμεθα καὶ πάλιν ἐκείνου τὸ προηγούμενον, ἕως ἂν οὕτως ἀναποδίζοντες καταντήσομεν εἴς τι τῶν ἤδη γνωριζομένων ἢ τάξιν ἀρχῆς ἐχόντων. καὶ τὴν τοιαύτην ἔφοδον ἀνάλυσιν καλοῦμεν, οἷον ἀνάπαλιν λύσιν. Ἐν δὲ τῇ συνθέσει ἐξ ὑποστροφῆς τὸ ἐν τῇ ἀναλύσει καταληφθὲν ὕστατον ὑποστησάμενοι γεγονὸς ἤδη, καὶ ἑπόμενα τὰ ἐκεῖ προηγούμενα κατὰ φύσιν τάξαντες καὶ ἀλλήλοις ἐπισυνθέντες, εἰς τέλος ἀφικνούμεθα τῆς τοῦ ζητουμένου κατασκευῆς καὶ τοῦτο καλοῦμεν σύνθεσιν... ἐπὶ μὲν οὖν τοῦ θεωρητικοῦ γένους τὸ ζητούμενον ὡς ὂν ὑποθέμενοι καὶ ὡς ἀληθές, εἶτα διὰ τῶν ἑξῆς ἀκολούθων ὡς ἀληθῶν καὶ ὡς ἔστιν καθ' ὑπόθεσιν

Il est donc clair que Pappus et même l'*Appendice* à Euclide regardent la synthèse comme le complément de l'analyse et, par conséquent, admettent que les propositions de l'analyse doivent être réciproques, puisque c'est seulement par la réciprocation que l'analyse peut-être transformée en synthèse. Cependant, comme Pappus écrit que si la conclusion de l'analyse est vraie la proposition à prouver est vraie aussi, Duhamel[1] et même peut-être Leibniz[2] ne faisant pas attention que Pappus ajoute aussitôt que la démonstration en synthèse repasse en sens contraire sur les traces de l'analyse, supposent que cet auteur a regardé l'analyse comme suffisant par elle-même à la preuve, et lui objectent que cette suffisance de l'analyse n'a lieu qu'au cas où les propositions de l'analyse sont réciproques, attendu qu'on peut déduire le vrai du faux. Mais, encore une fois, Pappus admet forcément cette condition de réciprocité puisque, sans elle, la synthèse serait impossible, et qu'il n'a jamais cru qu'on pût se passer de la synthèse. Aucun des anciens ne l'a cru. Pour eux la synthèse est comme on l'a dit excellemment[3], *une partie intégrante de la méthode*, et c'est ce que Geminus avait fortement exprimé dans sa définition de l'analyse : ἀνάλυσίς ἐστιν ἀποδείξεως εὕρεσις[4].

La définition de l'analyse et de la synthèse telle que la donnent les géomètres grecs revient donc à ceci : l'analyse va de l'inconnu au connu, et elle est suivie de la synthèse qui n'est autre chose que l'analyse réciproquée. Cette définition est excellente dans tout ce qu'elle contient[5]. Elle caractérise sur-

προελθόντες ἐπί τι ὁμολογούμενον, ἐὰν μὲν ἀληθὲς ᾖ ἐκεῖνο τὸ ὁμολογούμενον, ἀληθὲς ἔσται καὶ τὸ ζητούμενον, καὶ ἡ ἀπόδειξις ἀντίστροφος τῇ ἀναλύσει, ἐὰν δὲ ψεύδει ὁμολογουμένῳ ἐντύχωμεν, ψεῦδος ἔσται καὶ τὸ ζητούμενον.

1. *Méth. dans les sc. de raisonnement*, t. I, pp. 66-68.

2. *Nouv. Ess.*, IV, ch. 17, § 5, Erd., p. 397 b.

3. TANNERY, *Rev. philos.*, 1881 ; p. 297. cf. *La géom. gr.*, p. 113.

4. AMMONIUS, *in pr. Anal. Arist.*, dans les *Scolies* de WAITZ, *Organon*, t. I, p. 44 : καὶ τὴν τοιαύτην ἀνάλυσιν [sc. γεωμετρικήν] ὁ Γεμῖνος ὁριζόμενός φησιν· ἀνάλυσις... κτλ. — Ce texte paraît peu connu des historiens des mathématiques. — Sur Geminus et ses importants travaux historico-philosophiques sur les mathématiques, voyez TANNERY, *La Géom. gr.*, ch. I, II, et III.

5. La réduction que Duhamel regarde comme la véritable analyse, qu'il voudrait substituer, au moins en grande partie, à l'analyse des Grecs, et qui consiste à chercher si la proposition à démontrer *peut se déduire comme une conséquence nécessaire de propositions admises* ou d'une autre proposition qui se déduirait elle-même de propositions admises, n'est, ce semble qu'un tâtonnement pur et simple. On essaie de faire une synthèse avec des

tout parfaitement la situation de la synthèse par rapport à l'analyse, et elle laisse même entrevoir pourquoi les modernes au moins dans tout ce qui dépasse la géométrie élémentaire [1], ont supprimé la synthèse et se contentent de l'analyse. Du moment qu'il est entendu que la synthèse est purement et simplement la réciprocation de l'analyse, on peut la sous-entendre. Il suffit de n'employer jamais dans l'analyse que des propositions réciproques. *Aujourd'hui nous ne faisons plus de synthèses, parce qu'il est de règle de ne procéder en analyse que par conclusions immédiatement réversibles* [2]. Et les modernes n'ont aucune peine à obtenir des propositions réciproques, puisqu'ils procèdent algébriquement ou par égalités, et qu'une égalité se réciproque toujours.

Mais si la définition de l'analyse et de la synthèse par les géomètres grecs est bonne dans tout ce qu'elle contient, elle pèche en ce qu'il y manque quelque chose. Sans doute, au point de vue pratique, cette définition suffit. Car le plus pressé pour le mathématicien est d'avoir un bon instrument de preuve, et une méthode qui permet d'aller avec sécurité de l'inconnu au connu et du connu à l'inconnu est bien un tel instrument. Cependant le mathématicien aspire à trouver des démonstrations non seulement probantes mais encore vraiment rationnelles. Malgré toutes les fluctuations de la pratique, il ne pense pas que le hasard seul assigne leur qualité au connu et à l'inconnu. Il conçoit que, dans l'enseignement, et même, à tout prendre, dans la recherche, l'inconnu est aussi nécessairement le plus difficile à connaître et le connu le plus facile. En un mot, il pense que le connu c'est le simple, et l'inconnu le complexe. C'est pour cela qu'il faut, croyons-nous, ne pas se contenter de définir l'analyse : le passage de l'inconnu au connu, et la synthèse : le passage du connu à l'inconnu, mais préciser cette définition en disant que l'analyse est le passage du complexe au simple, et la synthèse le passage du simple au complexe [3] ; point de vue que nous trouvons d'ailleurs assez fortement indiqué dans un mémoire de

prémisses qu'on a cherchées d'inspiration et, si l'inspiration a été heureuse, la synthèse réussit (V. DUHAMEL, *op. cit.*, t. I, pp. 40-41).

1. Où la synthèse, non préparée par l'analyse, fait l'obscurité d'un grand nombre de manuels.

2. TANNERY, *La géom. gr.*, p. 113 ; cf. *Rev. phil.*, *loc. cit.*

3. Voyez ce que nous avons dit plus haut des rapports de la logique artificielle avec la logique naturelle.

Gergonne[1]. Sans doute la définition de l'analyse et de la synthèse, ainsi précisée, perd en généralité; mais à la vouloir trop générale, on la réduirait à quelque chose de trop formel ou, comme aurait dit Aristote, de trop logique, de sorte que la nature intime des deux opérations définies nous échapperait.

L'analyse et la synthèse étant donc définies, nous n'avons plus, pour faire bien comprendre ce qu'elles sont, qu'à en donner un exemple. Nous l'emprunterons à l'appendice aux *Eléments* d'Euclide[2]; d'autant plus que cet exemple, qui n'étant pas de nous ne saurait être suspect, présente tous les caractères que nous avons reconnus à l'analyse et à la synthèse. Voici d'abord le théorème à démontrer : Si l'on divise une droite en moyenne et extrême raison, le carré du plus grand segment augmenté de la moitié de la droite entière est égal à cinq fois le carré de cette moitié (XIII, 1).

Soit, en effet, la droite AB divisée en moyenne et extrême raison en C, soit AB le plus grand segment et soit $AD = \frac{1}{2}$ AB. Je dis qu'on a : $\overline{CD}^2 = 5\overline{AD}^2$.

Voici, maintenant, l'analyse :

$$\overline{CD}^2 = 5\overline{AD}^2$$

Or $\overline{CD}^2 = \overline{CA}^2 + \overline{AD}^2 + 2CA \times AD$ (parce que $\overline{CD}^2$ est le carré de la somme des deux nombres, Euclide, II, 4).

Donc $\overline{CA}^2 + \overline{AD}^2 + 2CA \times AD = 5\overline{AD}^2$.

En retranchant de part et d'autre $\overline{AD}^2$.

$$\overline{CA}^2 + 2CA \times AD = 4\overline{AD}^2$$

Mais $BA \times AC = 2CA \times AD$ (parce que, par hypothèse, $BA = 2AD$) et, d'autre part, $\overline{AC}^2 = AB \times BC$ (puisque AB a été partagée au point C en moyenne et extrême raison;

Donc $BA \times AC + AB \times BC = 4\overline{AD}^2$.

Mais $BA \times AC + AB \times BC = \overline{AB}^2$ (parce que si $b + c = a$, on aura $ab + ac = a^2$, Euclide, II, 2).

Donc $\overline{AB}^2 = 4\overline{AD}^2$, vérité qu'il faut accorder car $AB = 2AD$.

1. *Annales de mathém.*, t. VII, p. 348 : *On a appelé synthèse ou méthode synthétique le procédé par lequel on s'élève par degrés des vérités les plus élémentaires à celles qui le sont moins; et on a appelé analyse ou méthode analytique, la méthode qui consiste, au contraire, à redescendre des vérités les plus élevées aux plus élémentaires.*

2. Ed. Heiberg, t. IV, p. 366.

Voici, enfin, la synthèse :

$$\overline{AB}^2 = 4\overline{AD}^2$$

Or $\overline{BA}^2 = BA \times AC + AB \times BC$ (parce que si $a = b + c$ on aura $a^2 = ab + ac$).

Donc $BA \times AC + AB \times BC = 4\overline{AD}^2$.

Mais $BA \times AC = 2AD \times AC$ (parce que, par hypothèse, $BA = 2AD$) et, d'autre part, $AB \times BC = \overline{AC}^2$ (parce que AB est partagée en moyenne et extrême raison en C).

Donc $\overline{AC}^2 + 2AD \times AC = 4\overline{AD}^2$.

Donc, en ajoutant de part et d'autre, $\overline{AD}^2$.

$$\overline{AD}^2 + \overline{AC}^2 + 2AD \times AC = 5\overline{AD}^2$$

Mais $\overline{AD}^2 + \overline{AC}^2 + 2AD \times AC = \overline{CD}^2$ (parce que le carré d'un nombre plus le carré d'un second nombre plus deux fois le produit d'un de ces nombre par l'autre est égal au carré de la somme de ces nombres).

Donc $\overline{CD}^2 = \overline{AD}^2$.

c. q. f. d.

Nous savons ce que sont en elles-mêmes, l'analyse et la synthèse : sont-elles des syllogismes ou des séries de syllogismes ? Tout le monde accorde qu'en un sens très formel ou logique, faire une analyse et, tout pareillement, faire une synthèse, c'est tirer des conséquences ; et comme on convient aussi qu'une conséquence dérive de la proposition dont elle est la conséquence, par la transformation d'un des termes au moins de cette proposition, il suit que dans toute dérivation d'une conséquence, il y a trois termes en jeu, dont l'un disparaît dans la conclusion. C'est dire que cette opération présente l'apparence extérieure d'un syllogisme ou d'une série de syllogismes.

Mais ceux qui contestent que le raisonnement mathématique soit syllogistique ne se placent pas à ce point de vue formel ou logique, et ils font bien, sous cette réserve, toutefois, qu'un syllogisme apparent est lui-même l'imitation du syllogisme réel, imitation qui ne se produit pas là où elle est, sans avoir sa raison d'être. Nous diviserons donc la question et, pénétrant dans le fond des choses, nous dirons que l'analyse est un syllogisme à la rigueur, tandis que la synthèse n'est pas proprement un syllogisme, mais un procédé, non syllogistique en lui-même, qu'on a pourtant des raisons d'exprimer sous la forme syllogistique.

Mettons en forme une analyse, et choisissons un théorème qui ne soit ni trop simple, ni trop complexe et qui, d'autre part, ne demande pas de constructions complémentaires, c'est-à-dire qui s'établisse avec le moins possible d'artifices. Le théorème que voici répond à ces conditions : La tangente est perpendiculaire à l'extrémité du rayon. Sous sa forme proprement mathématique, l'analyse de ce théorème se présenterait comme suit : La tangente est perpendiculaire à l'extrémité du rayon ; or la perpendiculaire à l'extrémité du rayon est une droite par rapport à laquelle le rayon est lui-même la perpendiculaire qu'on y abaisserait du centre ; — la perpendiculaire abaissée du centre à la tangente est la distance du centre à la tangente ; la distance du centre à la tangente est la distance du centre à une droite dont l'extrémité du rayon marque le point le plus rapproché du centre ; — la distance du centre à une telle droite est la distance du centre à l'extrémité du rayon ; donc le rayon est la distance du centre à l'extrémité du rayon ; vérité qu'on doit accorder puisqu'elle résulte immédiatement de la définition du rayon. — Revêtons maintenant cette analyse de la forme syllogistique :

La tangente à l'extrémité du rayon est perpendiculaire au rayon ;

Or la perpendiculaire au rayon a pour perpendiculaire abaissée du centre sur elle, le rayon :

Donc la tangente à l'extrémité du rayon a pour perpendiculaire abaissée du centre sur elle, le rayon (c'est-à-dire : le rayon est la perpendiculaire abaissée du centre, etc.).

Le rayon est la perpendiculaire abaissée du centre sur la tangente à l'extrémité du rayon ;

Or la perpendiculaire abaissée du centre sur la tangente à l'extrémité du rayon. est la distance du centre à la tangente à l'extrémité du rayon ;

Donc le rayon est la distance du centre à la tangente à l'extrémité du rayon ;

Le rayon est la distance du centre à la tangente à l'extrémité du rayon ;

Or la distance du centre à la tangente à l'extrémité du rayon, est la distance du centre à une droite qui a pour point le plus rapproché du centre l'extrémité du rayon ;

Donc le rayon est la distance du centre à une droite, etc. ;

Le rayon est la distance du centre à une droite, etc.

Or la distance du centre à une droite, etc., est la distance du centre à l'extrémité du rayon.

Donc le rayon est la distance du centre à l'extrémité du rayon.

Il est facile de voir que ce raisonnement ne contient rien que de rigoureusement syllogistique : car on ne fait en somme que s'y acheminer de quelques propriétés relativement complexes revêtues par le rayon dans certaines circonstances à une propriété plus simple du rayon considéré en lui-même. Nous pouvons donc conclure que le raisonnement mathématique est, au moins dans sa phase analytique, syllogistique au pied de la lettre.

Peut-être dira-t-on que cela importe peu parce que l'analyse n'est pas, en mathématiques, la vraie preuve : attendu que le vrai pouvant se conclure du faux, on doit, pour prouver quelque chose, repartir du vrai pour démontrer. D'où il suit que la synthèse est la seule vraie preuve. Il y aurait, dans cette façon de parler, quelque exagération. L'analyse n'est pas toute la preuve, mais elle est un moment de la preuve : car trouver les conditions élémentaires d'un théorème, c'est aussi prouver que les conditions dont il s'agit sont bien les conditions requises[1]. Du reste, ce n'est pas nous qui pourrions prétendre que le principe d'identité suffit à la preuve mathématique. Nous ne demandons qu'à nous convaincre du caractère synthétique de la synthèse des géomètres.

Reprenons notre théorème et donnons-en la synthèse sous la forme syllogistique :

Le rayon est la distance du centre à l'extrémité du rayon ;

Or la distance du centre à l'extrémité du rayon est la distance du centre à une droite qui a pour point le plus rapproché du centre, l'extrémité du rayon ;

Donc le rayon est la distance du centre à une droite, etc.

Le rayon est la distance du centre à une droite, etc. ;

Or la distance du centre à une droite, etc., est la distance du centre à la tangente à l'extrémité du rayon ;

Donc le rayon est la distance du centre à la tangente, etc.

1. Tannery. *Rev. phil.*, 1881, p. 297 : *A la vérité... on peut se contenter d'employer la synthèse... mais... la démonstration n'est pas satisfaisante, en ce sens qu'on n'est point assuré que les conditions de l'énoncé prouvées suffisantes sont toutes nécessaires.*

Le rayon est la distance du centre à la tangente, etc.;

Or la distance du centre à la tangente, etc., est la perpendiculaire abaissée du centre à la tangente à l'extrémité du rayon;

Donc le rayon est la perpendiculaire abaissée du centre, etc.

Le rayon est la perpendiculaire abaissée du centre, etc.;

Or la perpendiculaire abaissée du centre, etc., a pour perpendiculaire la tangente à l'extrémité du rayon;

Donc le rayon a pour perpendiculaire la tangente à l'extrémité du rayon (c'est-à-dire : La tangente à l'extrémité du rayon est perpendiculaire au rayon)[1]. c.q.f.d.

Que trouvons-nous dans cette synthèse? Précisément ce que nous devions attendre si les notions mathématiques ont, comme nous l'avons soutenu, une compréhension. Nous n'avons pas affaire à des abstractions se valant toutes dans leur universalité vide; nous sommes en face d'une progression du moins concret au plus concret. Ce n'est pas le rayon à titre pur et simple de rayon qui est considéré au milieu et à la fin de cette démonstration. Presque tout de suite, on passe de la considération du rayon en lui-même à celle du rayon comme rapporté à la tangente à son extrémité. Donc quelque chose qui est nouveau par rapport au rayon en lui-même est à ce moment introduit. Et, d'autre part, ce qui est introduit ne l'est pas au hasard, mais à son heure, suivant une progression régulière. La synthèse mathématique présente donc deux caractères incontestables d'une opération synthétique : elle introduit du nouveau et dans un certain ordre. Elle passe donc de la matière à la forme. Et c'est précisément parce qu'elle est vraiment synthétique qu'elle est, a posteriori, consécutive à l'analyse, et que, réduite à elle seule, tentée sans pré-

1. On voit que, quant à la forme, cette synthèse correspond pas à pas à l'analyse qu'elle reprend dans l'ordre inverse et en réciproquant les mineures (du moins les propositions qui doivent s'appeler ainsi dans notre manière de comprendre le syllogisme). Mais, comme nous avons dit nous-même plus haut, d'après l'usage général, que la synthèse se fait en réciproquant les propositions de l'analyse, on pourrait être surpris de trouver, dans notre synthèse en forme de syllogisme, des propositions qui sont celles mêmes de l'analyse et non leurs réciproques. Mais la raison de ce fait est très simple. Sous sa forme mathématique en effet (voir plus haut, p. 48), une analyse ne contient pas les conclusions intermédiaires : elle ne contient que nos mineures et, pareillement, la synthèse sous sa forme mathématique ne contient que les réciproques de ces mineures. Au contraire, sous la forme syllogistique, les conclusions intermédiaires sont exprimées et non sous-entendues.

paration, elle serait, comme dit Leibniz, *la mer à boire*[1]. Car elle essaierait au hasard une foule énorme de combinaisons. La synthèse ne pourrait être, par ses propres forces, un procédé scientifique pour les mathématiciens, que si l'on parvenait à trouver cette *progression de synthèse* dont parle le même Leibniz[2]; entendez une synthèse a priori véritablement digne de ce titre, c'est à-dire régulière et méthodique. Mais, en attendant, une chose est sûre : c'est que la synthèse mathématique, puisquelle est progressive et synthétique, ne peut pas être au fond syllogistique.

Toutefois, la synthèse mathématique ne revêtirait pas avec tant de facilité la forme du syllogisme, si elle n'avait quelque affinité avec lui. D'abord, dans la mesure où la réciprocation qui transforme l'analyse en synthèse est celle d'un propre avec son sujet (de la moindre distance avec la perpendicularité par exemple), il est clair que nous restons dans le voisinage de la nécessité analytique : car si un propre n'est pas la raison de son sujet, il est pourtant vrai qu'en quelque manière, il contient son sujet dans sa compréhension. En second lieu, et c'est ici le point capital, quand la synthèse mathématique passe du moins complexe au plus complexe, c'est toujours que le moins complexe donné est le seul apte à revêtir le nouveau rôle qu'on lui fait prendre. Rien ne garantit que tout complexe mathématique puisse être constitué de cette manière ; et de fait, les artifices de constructions complémentaires en géométrie sont faits pour violenter les difficultés qu'on rencontre dans cette constitution ou reconstitution du complexe par le simple[3]. Mais enfin, toutes les fois que la

1. *Nouv. Ess.*, IV, ch. II, § 7, Erd., p. 342 a.

2. *Nouv. Ess.*, IV, ch. III, § 4, Erd. 346 a : *Une certaine progression de synthèse devrait être mêlée avec notre analyse... Et je me souviens d'avoir ouï dire que Monsieur le pensionnaire de Witt avait quelques méditations sur ce sujet.*

3. Il va de soi, d'ailleurs, que les constructions ajoutées par artifice trouvent, dans la figure elle-même, comme une prédisposition à les recevoir : tout artifice se fonde à quelque degré sur la nature. — C'est à la question des rapports du moins complexe et du plus complexe en mathématiques qu'il faut rattacher les remarques de Duhamel (*op. cit.*, pp. 46-48) sur les relations de deux problèmes tels que les conditions du second sont des conséquences des conditions du premier, ou, au contraire, tels que les conditions du second aient pour conséquences les conditions du premier ; la réciprocité des conditions étant, bien entendu, exclue. Dans le premier cas, nous voyons un passage d'un problème plus complexe à un moins complexe et, dans le second, le passage inverse. De ce point de vue, on aperçoit aisément pourquoi dans le premier cas on trouve en résolvant le

synthèse mathématique a lieu, c'est qu'on est arrivé à présenter le simple comme seul apte à constituer le complexe. Son nouveau rôle lui est encore un propre en quelque sorte, mais c'est un propre accessoire. Par conséquent, on se rapproche autant qu'on peut, dans la synthèse mathématique, de la nécessité analytique. C'est même dans ce double caractère de progression et de nécessité quasi-analytique que consiste, comme on l'a supérieurement indiqué, le mystère de la synthèse mathématique. Elle avance tout en présentant, à la surface, l'apparence d'aller du même au même [1].

Depuis longtemps nous parlons surtout de la géométrie. Mais les considérations que nous avons développées sont en réalité applicables à l'arithmétique, ou, plus exactement, à la science des grandeurs *in abstracto*. Nous avons déjà indiqué que la procédure algébrique rend la synthèse inutile, en ce sens qu'elle permet toujours de la sous-entendre ; mais l'analyse subsiste dans la géométrie traitée algébriquement[2], et même dans l'algèbre pure, avec les caractères que nous lui avons assignés.

second problème, outre des solutions du premier, des solutions qui lui sont étrangères : c'est que celles-ci ne satisfont pas toutes à toutes les conditions du problème le plus complexe. Dans le second cas, la solution du problème le plus complexe ne donne pas toutes les solutions du plus simple : car celui-ci s'arrange de solutions moins multiplement conditionnées. Soit, par exemple, à trouver un nombre divisible par 5 et par 10. La solution du problème plus simple : trouver un nombre divisible par 5, me donne une solution étrangère au plus complexe, savoir le nombre 10. Au contraire, la solution du problème le plus complexe (double condition de divisibilité, par 5 et par 10) ne me donne pas toutes les solutions du plus simple : trouver un nombre divisible par 5. Il y manque une solution, savoir le nombre 10.

1. RENOUVIER, *Log.*, t. II, p. 176... *l'on semble toujours répéter la même chose, et cependant on avance. L'étonnement que ce fait peut provoquer cessera, si je ne me trompe, et en même temps quelque lumière sera jetée sur la vraie nature de l'emploi du syllogisme dans les sciences et dans les raisonnements les plus usuels, si nous faisons cette simple remarque : les cas particuliers, les figures particulières auxquelles nous rapportons des propriétés établies en général, ne sont pas seulement des cas particuliers, des figures particulières ; ce sont des cas liés à d'autres cas, des parties de figures construites et que nous tenons en relation avec d'autres parties. Il arrive de là que les propriétés générales s'affirment de ces parties comme relatives, en égard à leurs relations.* — *Ibid.*, p. 177 : *Les formules pédantesques de syllogismes... sont suppléées en géométrie par la substitution mentale très rapide et à peine consciente de la propriété d'une figure* qu'on tient en relation avec une autre figure, *c'est-à-dire qu'on* aperçoit sous des rapports particuliers, *à la propriété générale connue de cette même figure* que l'on considérerait isolément et en elle-même. — Les soulignés sont de l'auteur.

2. Sur les rapports de la forme algébrique avec le fond géométrique dans la géométrie analytique, voyez LIARD, *Des déf.*, pp. 60-65.

Descartes n'est pas le premier qui ait eu l'idée d'une science des grandeurs en général, d'une mathématique universelle : il en reconnaissait avec raison des traces chez Pappus et chez Diophante. *Et quidem hujus veræ matheseos vestigia quædam adhuc apparere mihi videntur in Pappo et Diophanto*[1]. Les géomètres grecs avaient si bien déjà le sentiment de la nécessité d'une mathématique générale que leur τόπος ἀναλυόμενος [2], dont nous parle Pappus, au commencement du VII[e] livre des *Collections mathémathiques*, et dont les *Porismes* d'Euclide étaient une des parties les plus précieuses, n'avaient d'autre objet que de trouver des manières générales de traiter les problèmes [3]. C'était une première ébauche de la pensée de Viète et de Descartes. Quelle qu'ait pu être l'importance des résultats auxquels sont parvenus en algèbre les Hindous et les Arabes [4], ce ne sont pas eux, et pour cause, qui ont fixé la méthode de cette science. Née au milieu des géomètres grecs, réduite pour la première fois (ou autant vaut dire) en un corps de doctrine par un homme qui connaissait bien leurs travaux, l'algèbre a eu naturellement pour méthode l'analyse telle que les géomètres grecs l'avaient définie. Au reste, personne ne conteste que Diophante procède par l'analyse[5], et il le professe lui-même, puisqu'il écrit à la fin de sa première question καὶ ἡ ἀπόδειξις (c'est-à-dire καὶ ἡ σύνθεσις) [6] φανερά. Viète, à son tour, le plus profond héritier des anciens jusqu'à Descartes, nourri de la lecture de Diophante, voit dans l'algèbre la science même de l'analyse ; et il donne pour titre à l'ouvrage où il concentre le plus sa pensée : *Isagoge in artem analyticen*.

Historiquement donc, l'algèbre est une application de la méthode analytique. Mais il est facile de la prendre telle qu'elle est, et d'y retrouver, de même, l'analyse par un examen direct. Deux moments sont à considérer dans le fait de

1. *Regulæ ad direct. ing.*, § 21 ; Garnier, III, 69. — Cf. Leibniz, *Nouv. Ess.*, IV, ch. xvii, § 9, Erd. p. 400 a, et voyez Maximilien Marie, *Hist. des sc. mathém. et phys.*, t. I, p. 362 : *L'algèbre des géomètres grecs*.

2. τόπος a ici le même sens que dans l'expresion κοινοὶ τόποι. Voyez Gow, *op. cit.*, p. 211, n. 1.

3. Voyez par exemple Chasles, *Les porismes d'Euclide*, pp. 36, 56 et 58-61.

4. Voyez M. Marie, *op. cit.*, t. II, pp. 71 et 95.

5. Voyez par exemple., Gow, *op. cit.*, p. 105.

6. Tannery, *Rev. phil.*, p. 297, voir aussi ci-dessus, p. 43, note 1.

traiter une question par l'algèbre : la mise en équation du problème et la résolution des équations. Or mettre en équation un problème, c'est après avoir donné des noms aux grandeurs inconnues comme aux grandeurs connues, exprimer les relations des grandeurs, tant connues qu'inconnues, qui entrent dans la question, de telle manière qu'on aboutisse à des expressions entre lesquelles on puisse écrire le signe de l'égalité [1]. Mais en faisant cela ne considère-t-on pas, à la manière des géomètres, le problème comme résolu, pour remonter de la solution hypothétique, à des propositions qu'elle suppose ? Quant à la résolution d'une équation, il est aisé de voir que c'est une analyse ; ou, en d'autres termes, que cette opération consiste à ramener une égalité compliquée et, pour cette raison, non évidente, à une égalité simple et évidente. Du reste, nous pouvons prendre un exemple, et mettre sous forme syllogistique une résolution d'équation :

Soit :

$$x - a = b - c,$$

$x - a + a$ et $b - c + a$ sont deux quantités égales augmentées de la même quantité ;

Or deux quantités égales augmentées de la même quantité sont égales ;

Donc :

$$x - a + a = b - c + a.$$

Pour éviter des longueurs inutiles, nous omettons les syllogismes par lesquels on démontrerait que $x - a + a = x$, et nous arrivons à celui dont la conclusion fournit la solution cherchée ;

1. Cf. Descartes, *Géom.* Cousin, t. V, p. 316 : *Voulant résoudre quelque problème on doit le considérer comme déjà fait et donner des noms à toutes les lignes qui semblent nécessaires pour le construire, aussi bien à celles qui sont inconnues qu'aux autres. Puis, sans considérer aucune différence entre ces lignes connues et inconnues on doit parcourir la difficulté selon l'ordre qui montre le plus naturellement de tous en quelle sorte elles dépendent mutuellement les unes des autres, jusqu'à ce qu'on ait trouvé moyen d'exprimer une même quantité en deux façons, ce qui se nomme une équation.* Voyez Bourget, *Algèbre élémentaire*, n° 229, et Picquet, *Traité de géom. anal.*, 1re partie, *introd.*, déb. : *Il ne faut pas avoir pénétré bien avant dans l'étude des sciences exactes pour reconnaître que celles-ci procèdent par deux méthodes générales : l'une dite analytique, par laquelle l'esprit, admettant la vérité à démontrer ou supposant résolu le problème cherché, tire de cette hypothèse les conséquences qu'elle comporte... c'est le procédé qu'emploie l'algèbre lorsqu'elle pose l'équation à laquelle doit satisfaire l'inconnue, afin de l'en dégager ensuite suivant les règles du calcul ; l'autre, dite synthétique...*, etc.

$b - c + a$ et x sont deux quantités égales à une troisième (savoir $x - a + a$) ;

Or deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles ;

Donc :

$$x = b - c + a.$$

Voilà une analyse en forme et de véritables syllogismes. Ce résultat, du reste, devait être attendu : car, puisque nous avons admis dans les grandeurs en général, elles-mêmes, ou plutôt jusque dans les nombres qui les expriment, une hiérarchie (et, en effet, 10 ne se résout pas immédiatement en $8 + 2$, mais en $9 + 1$), nous devions trouver dans les opérations qui décomposent les nombres, des syllogismes à la rigueur. Il est clair, d'ailleurs, que là où l'on compose des nombres on fait des synthèses ; mais comme ici le simple est toujours *seul apte* à entrer dans le complexe qu'on construit, la synthèse s'y éloigne moins que partout ailleurs du passage du même au même.

Nous concluons donc, quant aux rapports du raisonnement mathématique et du syllogisme, que ces rapports sont précisément ceux qui doivent avoir lieu si les notions mathématiques sont, comme tous les autres concepts, hiérarchiques : lorsque la marche du raisonnement est analytique, nous avons en mathématiques de véritables syllogismes ; lorsque la marche du raisonnement est synthétique, nous n'avons plus qu'un syllogisme apparent, sans que, d'ailleurs, cette apparence soit dépourvue de raison d'être. Ainsi se trouve confirmée la pensée d'Aristote que, de toutes les sciences, les mathématiques sont celles qui nous présentent les syllogismes les plus parfaits. Quant à nous, nous sommes si convaincu de la justesse de cette pensée que nous croirions volontiers que la syllogistique d'Aristote a été, comme le fut plus tard la méthode de Descartes, *un extrait des mathématiques*[1].

§ 4. Pénétrés d'un profond sentiment de cette parenté de la logique et des mathématiques, un certain nombre d'auteurs se sont appliqués, et s'appliquent dans notre siècle, à traiter mathématiquement la logique. Nous ne voulons pas entrer dans l'analyse détaillée de leurs travaux ; ce serait là une

1. Liard, *Descartes*, p. 36.

nouvelle et vaste carrière. Mais il faut pourtant que nous en parlions brièvement puisque nous considérons ces travaux, sauf quelques modifications à introduire dans les procédés, comme le seul développement légitime et fécond de la logique conçue de la manière que nous avons tâché de faire saisir. Du reste, comme nous allons le voir, ce sont des penseurs à peu près d'accord avec nous sur la conception de la logique qui ont eu les premiers l'idée de ce qu'il y a de fondamental et de vital dans les systèmes (réinventés d'ailleurs tout entiers et très à propos par leurs auteurs) des Boole, des Jevons, des Schröder[1].

Le but principal de ces derniers auteurs a été de procurer aux sciences de raisonnement en général un instrument sûr, commode et d'une application universelle. Or, si le syllogisme construit avec des mots est un instrument sûr, il est hors de doute (et le lecteur en trouvera la preuve dans les démonstrations mathématiques que nous avons mises en forme) qu'il ne se prête ni à des opérations élégantes, ni à des opérations compliquées. Par conséquent, la logique ne peut se constituer effectivement que par la substitution de signes meilleurs aux mots de nos langues; faute de cette substitution, elle restera toujours quelque chose de théorique. On a donc été bien inspiré en cherchant à désigner, à l'exemple de l'algèbre, par des lettres les termes et par des signes analogues à ceux de l'égalité, de la multiplication, etc., les rapports de ces termes.

Mais ceux qui se sont avisés de cela les premiers, ce sont deux hommes qui, doués d'un vif sentiment de la réalité, ont donné pour objet à la logique, non les classes vides de l'école, mais les notions mêmes, considérées dans leurs caractères internes. C'est Leibniz avec sa *Caractéristique universelle* et c'est aussi Condillac avec son analyse et surtout sa *Langue des calculs*, qui sont les vrais créateurs de la logique nouvelle. Leibniz sait que le syllogisme construit avec des mots est un instrument lourd et lent[2]; qu'il ne saurait s'appliquer à des

1. Nous n'entreprendrons pas de mettre cette étude au courant des travaux tentés dans la même voie depuis une quinzaine d'années. Il y aurait d'autant moins d'intérêt à le faire que le lecteur trouvera aisément, dans les remarques qui vont suivre, de quoi apprécier chacun d'eux du point de vue où nous nous sommes placé.

2. *De ling. charact.*, Erd., p. 164 a : *aliquot septimanarum futurus esset labor, receptas hactenus ratiocinandi leges secuturo.* Id., *Plus ultra*, Erd., p. 89 b : *modus disputandi in forma, conveniens tractationi rerum, a tædio scholasticorum syllogismorum vacuus.*

données un peu complexes, restreint qu'il est à ses trois termes[1]; il veut que sa *caractéristique* soit un instrument maniable, *novum organum*[2], dont la première utilité sera de tirer de données quelconques toutes les conséquences qui en peuvent sortir[3]; bref, une analyse générale[4]. De son côté, Condillac dans sa *Langue des calculs* n'entend pas autrement l'analyse. Il prétend bien, lui aussi, nous mettre en possession d'un instrument commode et d'une application générale[5]. De plus, Leibniz et Condillac ne pensent pas comme nos contemporains, dont la façon de voir est d'ailleurs plus opportune, précisément parce qu'elle est moins étendue, qu'il faille se borner à désigner les termes par des signes arbitraires, en réservant pour les rapports seuls l'emploi de signes fixes. Ils ont eu à un haut degré le sentiment de la continuité entre la forme (comme on dit) et le fond dans les sciences, et ils ont voulu, prématurément peut-être, que, construisant les termes complexes par l'assemblage des termes simples, on constituât une logique des termes ou des choses, en même temps que des rapports. Leibniz, comme on sait, ne demandait même que quelques collaborateurs de bonne volonté, pour achever en peu d'années son *alphabetum cogitationum humanarum*[6].

Si l'algèbre logique de nos contemporains n'est que la

1. *Schreiben an Wagner*, Erd., p. 422 a : *hat man den Schülern überlassen, dass sie mit omnis atqui ergo gleichsam an den Fingern rechnen, und so zu sagen auf einmal nicht mehr als 3 zählen konnen, weil ihre Schlusse und Syllogismi tritermini nur 3 Sachen und 3 Sätze haben.*

2. *De sc. univ.*, Erd., p. 84 b, fin : *De ling. charact.*, Erd., p. 164 a, 2e alinéa vers le début.

3. *De sc. univ.*, Erd., p. 84 a.

4. *Ibid.*, Erd., pp. 82 b; 83 a.

5. *Langue des calculs* (Œuvres, 1798, t. XXIII, p. 8) : *ainsi les mathématiques dont je traiterai sont, dans cet ouvrage, un objet subordonné à un objet bien plus grand. Il s'agit de faire voir comment on peut donner à toutes les sciences cette exactitude qu'on croit être le partage exclusif des mathématiques.* — Cf. la note des éditeurs, pp. 478-479 et Leibniz, *Ling. charact.*, Erd., p. 163 b : ... *modum constituendi philosophiam rationalem æque clare ac irrefragabiliter ac arithmeticam.*

6. *Ling charact.*, Erd., p. 164 a : *aliquot selectos homines rem intra quinquennium absolvere posse puto*, etc. ; *Sc. univ.*, Erd., p. 83 a ; *Ling. charact.*, Erd., p. 164 b, fin : *statim... omnes regulas logicas demonstro et ostendo quomodo cognosci possit an argumentationes quædam sint in forma bonæ. An vero argumenta vi materiæ bona sint aut concludant, tum demum sine ullo labore animi aut errandi periculo judicari poterit, cum ipsi veri numeri characterici rerum habebuntur. De ver. meth.*, Erd., p. 110 a : *Hoc enim unico scholastici vitio laboravere, quod quum plerumque ordinate satis et, ut sic dicam, mathematice ratiocinentur, vocabulorum usum reliquere in incerto.*

caractéristique universelle partiellement réalisée, elle n'est comme l'analyse générale de Leibniz qu'un développement de la syllogistique : car c'est ainsi certainement que Leibniz l'entendait[1]. Cependant les auteurs de notre temps, et notamment Boole, pensent d'une autre sorte. Le syllogisme, selon Boole, n'est pas le type de tout raisonnement : 1° parce qu'il ne présente qu'un des procédés du raisonnement, l'élimination ; 2° parce que toute élimination peut, sans doute, être effectuée dans la forme syllogistique, mais au prix de beaucoup de détours et de contrainte, et à la condition qu'on emploie comme moyens préparatoires des opérations non syllogistiques[2]. Mais, pour commencer par le second point, l'inélégance d'un raisonnement par syllogismes en forme, tout incontestable qu'elle est, n'a rien à voir avec le fond de la question, et quant aux opérations non syllogistiques qui seraient requises pour préparer l'emploi du syllogisme, Boole malheureusement ne nous dit pas de quelles opérations précisément il entend parler. Si ce sont, au fond, des conversions, nous soutiendrons que ce sont en droit des syllogismes. Reste le premier argument. Nous y répondons que le syllogisme n'est pas purement et simplement un mode d'élimination. Le procédé syllogistique a plus de généralité. Sans doute, la disparition du moyen terme dans la conclusion est un caractère essentiel du syllogisme, et c'est ce qui absorbe toute l'attention de notre auteur. Mais il y a des cas où le moyen terme est, explicitement du moins, absent des prémisses aussi bien que de la conclusion et où, par conséquent, aucune élimination ne se produit. Par exemple si l'on a $A = B$, on conclura, sans aucune élimination : $A + C = B + C$. Cependant l'opération est syllogistique; et le moyen-terme sous-entendu mais facile à dégager est celui-ci : deux quantités égales augmentées chacune d'une quantité égale. Toute analyse où il y a une raison est une analyse médiate et, comme nous savons, c'est là précisément la définition du syllogisme. Le syllogisme est donc bien le raisonnement élémentaire, le raisonnement réduit à son expression complète la plus simple.

1. *Passim* et, en particulier, *Fund. calc. rat.*, Erd., p. 93 b : *Patet igitur formulas* [sc. *characteres, et, proprie : composita ex pluribus characteribus*], *relationes et operationes se habere ut notiones, enuntiationes et syllogismos.*

2. Boole, *Laws of thought*, pp. 239 sq.

Nous n'avons plus maintenant qu'une question à débattre avec la plupart des promoteurs de l'algèbre logique. Mais c'est la plus grave de toutes. La plupart d'entre eux admettent le système purement extensif des classes et, avec lui, afin de pouvoir manier les termes en tout sens, la quantification hamiltonienne du prédicat[1]. Ont-ils raison? Non, pour peu qu'il soit possible de faire autrement. Car les classes sont comme un signe parasite qui s'interpose entre les notions et le signe par lequel on les dénote. On traduit d'abord la compréhension en extension, puis on exprime l'extension par un signe. Ce n'est pas là une cause médiocre d'obscurité. Mais peut-on se passer des classes? L'exemple des mathématiques fournit si vite une réponse affirmative si bien appuyée, qu'on est surpris que la question puisse même se poser. La seule chose qui produise sur ce point une difficulté réelle, c'est qu'au lieu de viser à n'employer la logique qu'à raisonner sur des concepts déterminés, on s'efforce au contraire de l'appliquer aux imaginations les plus vagues et les plus confuses de la pensée non scientifique. Il faudrait, au contraire, s'occuper d'abord des notions scientifiques, et trouver ensuite un artifice (meilleur autant que possible que le système des classes) qui permette d'assimiler hypothétiquement les pensées à demi-faites aux véritables concepts. Parmi les auteurs dont nous nous occupons, il en est, du reste, qui sentent bien la supériorité d'une logique de la compréhension sur une logique extensive; témoin Schröder qui, malgré la manière extensive dont il procède, écrit en propres termes que *des deux moyens de déterminer un concept, l'indication de son extension est le moins parfait*[2].

Revenir à la logique de la compréhension, c'est, d'ailleurs, renouer la chaîne de la tradition, et reprendre vraiment où ils l'ont laissée l'œuvre interrompue des premiers promoteurs de l'algèbre logique. Que Leibniz se soit placé au point de vue de la compréhension, c'est ce qui ressort et de l'ensemble de sa philosophie et de l'ensemble de ses opinions sur la logique et la caractéristique universelles et, enfin, de déclarations expresses : il montre que le syllogisme, pour être pleinement légitime, doit être compris selon *la voie*

1. Boole. *op. cit.*, p. 44, n° 8; Liard, *Log, angl.*, p. 154.

2. *Die Algebra der Logik*, Leipzig 1890, t. I, p. 85, Cf. *Mind*, April 1878, p. 252.

idéale ou selon les rapports internes des notions entre elles, et non selon *l'interprétation collective*[1], et il veut qu'on entende par contenant, dans son calcul logique, le terme qui est constitué par la réunion des termes qui sont en lui (*ipsi insunt*), c'est-à-dire qui sont par rapport à lui comme des attributs par rapport à un sujet ou des parties intégrantes par rapport à un tout[2]. Condillac, de son côté, véritable héritier de Leibniz sans le savoir[3], est également placé au point de vue de la compréhension. Très hostile aux traditions de l'École, il ne songe pas un instant à accepter les classes ou universaux au sens propre, et, bien servi en cela par son attachement à l'expérience, il sait voir la vraie réalité dans les idées complexes, et réduire les idées abstraites à

1. *Diff. quæd. log.*, Erd., p. 103 b, sec. al.

2. *Spec. dem. in. abst.*, *Theor.* IV, Erd., p. 94 b, cf. 96 a ; *Nouv. Ess.*, IV, ch. XVII, § 8, Erd., pp. 398 b — 399 a : Ph : *Je voulais encore vous dire qu'il me paraissait mieux de transposer les prémisses des syllogismes et de dire : tout A est B, tout B est C, donc tout A est C...* — Th. *Je suis tout à fait de votre sentiment.... la liaison paraît mieux comme vous le proposez..., en effet, le prédicat est dans le sujet, ou bien l'idée du prédicat est enveloppée dans l'idée du sujet. Par exemple, l'isogone est dans le rectangle, car le rectangle est la figure dont tous les angles sont droits ; or, tous les angles droits sont égaux entre eux ; donc dans l'idée du rectangle est l'idée d'une figure dont tous les angles sont égaux, ce qui est l'idée de l'isogone... Disant tout homme est animal, je veux dire que tous les hommes sont compris dans tous les animaux ; mais j'entends en même temps que l'idée d'animal est comprise dans l'idée d'homme... aussi peut-on dire véritablement que toute la doctrine syllogistique pourrait être demontrée par celle* de continente et contento, *du comprenant et du compris, qui est différente de celle du tout et de la partie.* — On dira peut-être qu'il ne résulte pas nécessairement des textes cités par nous que Leibniz ait entendu proscrire la considération des classes, pour lui substituer celle des notions. Mais on ne saurait nier qu'en voulant fonder le raisonnement sur un principe qui lui permette de s'adapter aux rapports des notions, en déclarant qu'il correspond mieux à la continuité des choses si l'on met en premier lieu le mineur, c'est-à-dire le terme le plus concret, Leibniz n'ait attribué la priorité aux rapports de compréhension.

3. Condillac continue bien mieux la pensée de Leibniz que nombre de logiciens qui, selon les apparences, relèvent plus directement de lui. Par exemple Jacques Bernouilli, dans son opuscule académique : *Parallelismus ratiocinii logici et algebraici* (*Opera*, t. I, pp. 211-218), dont le titre promet trop, après avoir montré un certain sentiment de l'importance de la décomposition et de la composition compréhensive des notions (n° VI), n'en donne pas moins sans hésitation comme règle du syllogisme le *Dictum de omni et nullo* (n° XIV). Ploucquet, qui professe s'inspirer de la caractéristique universelle, ne donne, semble-t-il, dans sa *Methodus calculandi in logicis* (1763 et 1764), qu'une traduction pure et simple (au moyen de signes qui ne valent pas mieux que des mots) de la syllogistique traditionnelle (Voir Bartholmess dans Franck, *Dict. des sc. philos.* ; cf. Schröder, *op. cit.*, pp. 711).

n'être que ce qu'elles sont en effet, des *idées partielles*[1]. Sans doute, il a tort de ne voir dans la liaison rationnelle qu'une idendité[2], comme si tout ce qui est rationnellement lié était sur le même plan, au lieu d'être hiérarchique. Mais en admettant l'existence même de l'identité, et mieux encore, en allant jusqu'à admettre l'essence[3], il évitait les conséquences auxquelles aurait pu l'entraîner l'empirisme, et le caractère, si nettement marqué dans sa méthode, d'un double mouvement de régression et de progression[4] le ramenait invinciblement vers la pensée de Leibniz. Tous deux ont voulu organiser l'analyse réelle des notions, et pour cela constituer une *langue bien faite,* où toute faute dans la pensée se trahît aussitôt par un *solécisme* ou un *barbarisme*[5].

C'est au développement de la méthode ainsi comprise que nous voudrions voir appliquer l'algèbre logique; et la méthode ainsi comprise ne fait qu'un avec la science elle-même. Le sentiment de cette identité des deux choses nous a été présent d'un bout à l'autre de cette étude, et le but que nous nous sommes proposé a été de faire voir que le syllogisme bien loin d'être, au moins en droit, quelque chose de vide et de mort, représente, au contraire, un moment nécessaire de la pensée concrète.

G. Rodier.

1. *Art de penser* (éd. cit.), p. 93; *Traité des systèmes*, p. 22; cf. ci-dessus, pp. 5 sq.

2. *Logique*, p. 164; *Art de raisonner*, p. 10.

3. *Art de raisonner*, p. 38.

4. *Log.*, p. 22: *Cette décomposition et recomposition est ce qu'on nomme analyse.*

5. Leibniz, *De sc. univ.*, Erd., p. 83 b: *Id scilicet efficiendum est, ut omnis paralogismus nihil alind sit quam error calculi, et ut sophisma, in hoc novo scripturæ genere expressum, revera nihil aliud sit quam solœcismus vel barbarismus, ex ipsis grammatices hujus philosophicæ legibus facile revincendus.* Cf. *Fund. calc. rat.*, Erd., p. 93 a: ... *ut errores calculi ex ipsa vocabulorum formatione et constructione detegi possint, tanquam solœcismi et barbarismi.* Cf. Condillac, *Langue des calc.*, déb.

SUR QUELQUES
TEXTES RELATIFS A SOCRATE

I

« Socrate a fait descendre la philosophie du ciel sur la terre. » Tous nous avons lu cette phrase, tous nous l'avons entendu dire et laissé dire, et nous l'avons peut-être dite nous-mêmes, comme des échos. D'où vient-elle ?

Il est bien possible qu'elle ait pour auteur Victor Cousin, et que Cousin l'ait trouvée en 1829 sans le vouloir, en croyant se souvenir. On lit en effet dans la septième leçon du cours de 1829 et dans l'édition datée de l'année même où ce cours fut professé (t. Ier, p. 259) : « Socrate, comme on l'a dit, a fait descendre la philosophie du ciel sur la terre, en ce sens que », etc. Cousin a beaucoup aimé l'érudition, et il montrait volontiers celle qu'il possédait. Pourquoi donc s'est-il contenté de l'expression vague « comme on l'a dit », au lieu de nommer Cicéron ? C'est qu'il se souvenait seulement d'avoir lu cela quelque part ; et ce qui prouve bien qu'il avait oublié où il avait lu cela, c'est qu'en même temps il se souvient mal de ce qu'il a lu : jusqu'à « du ciel » sa mémoire l'a bien servi ; mais « sur la terre » n'était pas dans Cicéron ; « sur la terre » est de lui ; l'imagination, comme c'est l'usage, a suppléé la mémoire défaillante et l'a suppléée sans avertir ; or, l'imagination a sa logique, et l'imagination d'un orateur qui est Cousin ne peut pas manquer de logique : quand on descend du ciel où arrive-t-on, sinon sur la terre ?

Les deux lignes que j'ai citées se retrouvent intactes dans l'édition du cours de 1829 publiée en 1847, intactes également dans l'*Histoire générale de la philosophie* de 1863, qui reproduit une partie de ce cours; et pourtant Cousin s'est corrigé beau-

coup tout autour de ce passage qui demeure conforme au texte primitif. N'aurait-il pas rouvert les *Tusculanes* depuis ses premières études ? c'est bien possible, et la faute, après tout, serait vénielle.

Mais n'affirmons pas trop. On peut penser aussi que le très mince mérite de l'invention n'appartient pas ici à Victor Cousin, que la formule toute faite avait été lue par lui dans un livre plus ou moins récent, mais moderne, et qu'il la répétait en 1829 parce qu'elle était saisissante et sonore, et sans prendre souci de ses origines. Il faut l'avouer en effet : ce que je viens d'attribuer à l'imagination de Victor Cousin, des esprits moins brillants que le sien l'avaient pu trouver avant lui sans que leur nom méritât pour si peu d'être légué à la postérité. A propos d'un vers d'Homère dont j'aurai bientôt à parler, Jacques Duport, dans une *Gnomologia homerica* publiée à Cambridge en 1660, opposait (p. 169) au Socrate des *Nuées*, qui se promène dans les espaces célestes, le véritable Socrate : « *falsissima... cum ille contra totus in hoc incubuerit ut philosophiam e cœlo in terram deduceret...* » Nous trouvons donc dès 1660 une réminiscence inexacte de Cicéron qui est une variante de la formule de Cousin. Que ce texte rencontré par hasard soit isolé, qu'aucun autre érudit avant 1829 n'ait parlé comme ce Jacques Duport, il serait bien imprudent de l'affirmer, et d'ailleurs ce problème ne mérite pas les recherches qu'il faudrait entreprendre pour le résoudre.

Les auteurs de manuels qui ont subi plus ou moins directement l'influence de Cousin connaissent tous le texte de Cicéron ; mais tous ont adopté, pour le mieux graver dans les mémoires, la traduction infidèle improvisée ou répétée par Cousin en 1829, et c'est par eux qu'elle est devenue classique dans l'enseignement français.

« Avec Socrate la philosophie descend, suivant l'expression de Cicéron, du ciel sur la terre et pénètre, pour ainsi dire, jusque dans le foyer domestique. » (Ch. Jourdain, *Notions de philosophie*, 9e édition, 1865.)

« Socrate ramena, comme le dit Cicéron, la philosophie du ciel sur la terre, c'est-à-dire de la nature à l'homme » ; en note, le texte de Cicéron (Francisque Bouillier, *Notions d'histoire de la philosophie*, 2e édition, 1867).

« Il borna la philosophie à l'étude de la nature morale de l'homme ; c'est ce qui a fait dire à Cicéron : « Socrate a ramené la philosophie du ciel sur la terre ; il l'a introduite dans l'in-

térieur de nos villes et de nos maisons » (Pellissier, *Précis d'un cours complet de philosophie élémentaire*, 5e édition, 1873, 41e leçon).

La formule disparaît dans des manuels postérieurs ; mais on la retrouve, citée de mémoire, à ce qu'il semble, dans l'ouvrage bien connu de M. Boirac : « Socrate, dit Cicéron, fait descendre la philosophie du ciel sur la terre » (*Cours élémentaire de philosophie*, 1888, p. 502) ; et c'est probablement à la très légitime popularité de cet ouvrage que nous devons la survivance, — particulièrement évidente aux examens du baccalauréat, — d'une formule métaphorique dont, il faut bien l'avouer, la notoriété dépasse les mérites. Elle est obscure et elle est malheureuse ; prise à la lettre, elle s'appliquerait beaucoup mieux à un Darwin successeur d'un Laplace, ou bien à un Montesquieu successeur d'un Malebranche, qu'au fondateur de la science morale. Aussi n'est-ce pas sans étonnement que nous l'avons rencontrée dans l'*Histoire grecque* de Curtius (trad fr., t. IV, p. 124), et dans le remarquable ouvrage de Gomperz, *Les penseurs de la Grèce* (trad. fr., 1904, t. II, p. 48) ; ils l'attribuent, comme nos auteurs de manuels, à Cicéron, dont ils connaissent les textes ; nous ne devinons pas par quelle voie cette formule leur est parvenue sous sa forme consacrée en France.

II

Remontons aux sources. Nous allons voir que Cicéron, comme nous l'avons annoncé, n'est responsable que pour une part de l'image inutilement poétique ou biblique par laquelle nous avons coutume de figurer la révolution socratique. Nous verrons ensuite qu'un certain texte grec inspirait Cicéron à peu près comme, beaucoup plus tard, le texte de Cicéron paraît avoir inspiré Cousin, et que, dans ce texte grec, selon toute apparence, il n'était question ni du ciel ni de la terre. La métaphore qui nous semble traditionnelle aurait donc été commencée par Cicéron, puis achevée par un moderne qui peut-être est Victor Cousin ; elle était inconnue des auteurs grecs.

Cicéron, *Tusculanes*, v, 4 : « Ab antiqua philosophia usque ad Socratem, *qui Archelaum Anaxagoræ discipulum audierat*, numeri motusque tractabantur et unde omnia orirentur quove recederent ; studioseque ab his siderum magnitudines inter-

valla cursus anquirebantur et cuncta *cælestia*. Socrates autem primus philosophiam *devocavit e cœlo*, et in urbibus collocavit, et *in domos* etiam introduxit, et coegit de vita et moribus rebusque *bonis et malis quærere*. »

Tout à la fin de la grande compilation d'Eusèbe, si riche en documents précieux pour l'histoire de la pensée grecque, nous trouvons, à la suite d'une longue citation du premier chapitre des *Mémorables*, une page anonyme qui répète en un autre style ce qu'a dit Xénophon, mais avec certaines précisions et quelques additions (*Præpar. Evang.*, xv, 62) ; là se rencontre un passage qui présente une ressemblance frappante avec le texte de Cicéron : Ταύτῃ δὲ καὶ χαίρειν αὐτὸν εἰπόντα τῇ Ἀναξαγόρου καὶ Ἀρχελάου φυσιολογίᾳ (εἰπεῖν) ζητεῖν

Ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται.

« Disant qu'il envoyait promener cette physique d'Anaxagore et d'Archelaüs, il disait chercher « ce qui se fait de mal et de bien dans les maisons. »

Cette citation est un vers de l'*Odyssée* (Δ, 392), où la déesse Idothée dit à Ménélas que son père Protée, qui est devin, pourra lui dire « tout ce qui s'est passé de mal et de bien dans son palais (ou : dans sa maison ; littéralement : dans ses appartements) pendant son absence ».

Il me parait évident que Cicéron, quand il écrivait la 5e *Tusculane*, a paraphrasé un texte grec qu'il avait dans la mémoire, texte duquel dérive également la phrase de l'anonyme. Les deux textes ont une source commune ; car, au début, quand il écrit *Archelaum Anaxagoræ discipulum audierat*, Cicéron suit son modèle de plus près que ne fait l'auteur grec, tandis qu'à la fin le vers d'Homère serait indiscernable dans la paraphrase de Cicéron si l'auteur grec ne l'avait exactement cité. Grâce à cette citation nous comprenons que *in domos* est un souvenir de ἐν μεγάροισι, que *rebus bonis et malis* correspond à κακόν τ' ἀγαθόν τε, enfin que *quærere* traduit le ζητεῖν qui introduit le vers d'Homère. Quant à *devocavit e cælo*, c'est évidemment une figure amenée par *cælestia* dans l'imagination verbale de Cicéron ; c'est une trouvaille du discours intérieur que transcrivait à mesure la plume serve de l'orateur, exactement comme *in urbibus* est une habile préparation à *in domos*.

On voit à quel point la traduction consacrée dénature le texte de Cicéron ; dans celui-ci, *devocavit e cœlo* est expliqué par tout ce qui précède ; on avait déjà bien compris qu'il

s'agissait de cosmologie et non d'astronomie ; ensuite, au ciel Cicéron n'oppose pas la terre, ce qui pourrait signifier géologie ou géographie tout aussi bien, mieux même que morale ; il dit *in urbibus, in domos*, ce qui ne prête pas à l'équivoque et fait voir qu'il s'agit des hommes et d'eux seuls.

Du passage des *Tusculanes* on a souvent rapproché un passage des *Académiques* (I,4) où Cicéron dit encore mieux les mêmes choses : « Socrates mihi videtur, id quod constat inter omnes, primus a rebus occultis et ab ipsa natura involutis, in quibus omnes ante eum philosophi occupati fuerunt, avocavisse philosophiam, et ad vitam communem adduxisse, ut de virtutibus et vitiis omninoque de bonis rebus et malis quæreret ; cœlestia autem vel procul esse a nostra cognitione censeret, vel, si maxime cognita essent, nihil tamen ad bene vivendum. » Mais l'analogie des idées et de certaines expressions ne doit pas égarer notre jugement ; nous ne retrouvons ici ni Anaxagore et Archelaüs, ni l'expression caractéristique *in domos* ; la source unique de Cicéron dans ce passage, source unique, car suffisante, unique bien que probablement indirecte (*constat inter omnes*), c'est le premier chapitre des *Mémorables* de Xénophon, dont l'orateur latin résume plusieurs pages avec une heureuse concision.

III

Quant au vers de l'*Odyssée*, que Socrate l'ait adopté comme une formule qui définissait exactement l'objet de ses recherches, cela ne se trouve ni dans Xénophon, ni dans Platon, ni dans Aristote, et pourtant cela ressort non seulement du texte cité par Eusèbe, mais d'un ensemble remarquable de témoignages :

Diogène Laërce, II, 21 (vie de Socrate) : Δημήτριός φησιν ὁ Βυζάντιος (Σωκράτην) γνόντα τὴν φυσικὴν θεωρίαν μηδὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὰ ἠθικὰ φιλοσοφεῖν ἐπί τε τῶν ἐργαστηρίων καὶ ἐν τῇ ἀγορᾷ, κἀκεῖνα δὲ φάσκειν ζητεῖν Ὅττι κτλ. « Démétrius de Byzance dit que Socrate, pensant que la spéculation physique ne nous était de rien, se mit à philosopher sur les choses morales dans les boutiques et sur l'agora et qu'il disait que ce qu'il cherchait c'était ce que l'on fait de mal et de bien dans les maisons. » Démétrius de Byzance est un péripatéticien du premier siècle avant l'ère chrétienne.

Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VII, 21, p. 374,

éd. Fabricius : Ὁ Σωκράτης παρήγγελλε μηδὲν ἄλλο ζητεῖν εἰ μὴ « Ὅττι κτλ. « Socrate prescrivait de ne pas chercher autre chose que », etc.

Même ouvrage, xi, 12, p. 691, éd. Fabricius : Τὴν ἠθικὴν θεωρίαν συμφώνως σχεδὸν ἅπαντες ὑπειλήφασι περὶ τὴν τῶν ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν διάκρισιν γίνεσθαι, καθὸ καὶ ὁ πρῶτος αὐτὴν δόξας κεκινηκέναι Σωκράτης παρήγγειλεν ὡς ἀναγκαιότατον ζητεῖν Ὅττι κτλ. « Presque tous s'accordent à penser que la spéculation morale tourne autour de la discrimination des biens et des maux, si bien que celui qui paraît lui avoir donné la première impulsion, Socrate, a recommandé comme le plus nécessaire de chercher », etc.

Aulu-Gelle, xiv, 6, s'indigne contre l'érudition sans portée qui remplit un ouvrage qu'on a voulu lui faire lire ; il préfère les moralistes aux grammairiens, ce qu'il exprime ainsi : « Meæ noctes de uno maxime illo versu Homeri quærunt quem Socrates præ omnibus rebus sibi esse cordi dicebat Ὅττι κτλ. »

Musonius Rufus (édit. O. Hense, III ; extrait de Stobée, *Floril.*), voulant prouver que les femmes, elles aussi, doivent faire de la philosophie, raisonne comme il suit : Δεῖ οἰκονομικὴν εἶναι τὴν γυναῖκα καὶ ἐκλογιστικὴν τῶν οἴκῳ συμφερόντων καὶ ἀρχικὴν τῶν. οἰκετῶν. Ταῦτά δ'ἐγω φημὶ τῇ φιλοσοφούσῃ ὑπάρξαι ἂν μάλιστα εἴ γε ἕκαστον μὲν τούτων μέρος τοῦ βίου ἐστίν, ἐπιστήμη δὲ περὶ βίον οὐχ ἑτέρα τις ἢ φιλοσοφία ἐστί, καὶ ὁ φιλόσοφος, ὥσπερ ἔλεγε Σωκράτης, τοῦτο διατελεῖ σκοπῶν Ὅττι κτλ. « Une femme doit savoir gouverner une maison, savoir calculer les intérêts de cette maison, savoir commander aux serviteurs ; je dis que ces qualités-là appartiennent surtout à la femme qui cultive la philosophie, si chacune de ces choses est une partie de la vie, si la science de la vie n'est pas autre que la philosophie, si enfin le philosophe, comme l'a dit Socrate, considère sans cesse « ce que l'on fait de bien et de mal dans les maisons. » Le raisonnement est médiocre, et Musonius joue sur les mots quand il rabaisse à l'économique le sens de la maxime de Socrate. Ne voyons là qu'un nouveau témoignage qui confirme les précédents.

Avec Philon d'Alexandrie nous sommes encore plus loin du Socrate authentique. Dans un passage très obscur, que je dois avec son interprétation à l'obligeance de M. Rodier, et dont il est inutile de transcrire le texte grec (*De Somniis*, i, 8, 217 Cohn), il dit : « Maintenant, monte au ciel, et enorgueillis-toi de (connaître) les choses de là-haut, toi qui n'as pas encore été

capable de savoir, suivant l'expression du poète, Ὅττι τοι ἐν μεγάροισι, etc. Ayant donc fait descendre du ciel les regards, et les ayant arrachés à la recherche (des choses) de là-haut, connais-toi toi-même, puis élabore avec soin cette connaissance même, afin d'avoir en partage le bonheur accessible à l'homme. C'est à ce caractère que... les Hellènes donnent le nom de Socrate. Celui-ci, en effet, a, dit-on, vieilli dans l'étude la plus minutieuse que comporte le *Connais-toi toi-même* sans philosopher sur aucune des choses extérieures à ce qui le concernait lui-même ». Philon avait l'habitude de considérer les personnages historiques comme des types de caractères. On remarquera que le vers d'Homère et la maxime Γνῶθι σεαυτόν sont devenus chez Philon deux formules à peu près équivalentes et également caractéristiques de la connaissance de l'homme par l'homme.

G. Voss ou Vossius, qui connaissait quelques-uns de ces textes, les interprète exactement quand il dit : « Socrates dictitabat uno versu Homerico summam totius philosophiæ contineri » (*De philosophia*, Hagæ Comitis, 1658; chap. xviii, p. 144). Les historiens modernes de la philosophie grecque ont eu raison de chercher le socratisme de préférence dans Xénophon, Platon et Aristote ; mais ce parti pris de bonne méthode leur a fait négliger une tradition qui n'était pas méprisable.

Ce n'est pas tout ; deux écoles socratiques, très opposées quant à leurs maximes de morale pratique, l'école Cyrènaïque et l'école Cynique, avaient adopté cette même formule comme règle de méthode :

Eusèbe, Præpar. Evang., i, 8 (extraits des *Stromata* de Plutarque; Diels, *Doxographi græci*, p. 582) : Ἀρίστιππος ὁ Κυρηναῖος τέλος ἀγαθῶν τὴν ἡδονήν, κακῶν δὲ τὴν ἀλγηδόνα· τὴν δὲ ἄλλην φυσιολογίαν περιγράφει, μόνον ὠφέλιμον εἶναι λέγων τὸ ζητεῖν Ὅττι κτλ. « Selon Aristippe de Cyrène la fin des biens est le plaisir, la fin des maux est la douleur ; il exclut toute autre physique, disant que la seule chose utile est de chercher », etc.

Diogène Laërce, vi, 103 (phrase interpolée au milieu de la courte doxographie des Cyniques) : Ὅπερ τινὲς ἐπὶ Σωκράτους τοῦτο Διοκλῆς ἐπὶ Διογένους ἀναγράφει, τοῦτον φάσκων λέγειν Δεῖ ζητεῖν Ὅττι κτλ. « Ce que certains attribuent à Socrate Dioclès l'attribue à Diogène (le cynique), à savoir qu'il disait : Il faut chercher », etc.

Un texte de Dion Chrysostome (Or. xl, p. 47 Arnim), dont je vais donner seulement la traduction, doit sans doute être

rapporté à la tradition des cyniques. M. Rodier, qui me le communique, m'avertit, en effet, que Dion a fait beaucoup d'emprunts aux cyniques : « C'est pourquoi j'ai jugé nécessaire de me tourner vers les choses qui me concernent et de ne me mêler d'aucune de celles qui sont communes à tous, et cela pas même seulement en paroles, jusqu'à ce que j'aie ressenti ce que dit le poète : ὅττι μοι (sic) ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται. »

Au reste, le vers d'Homère était devenu d'usage banal à l'époque romaine. C'est ainsi que Plutarque l'utilise deux fois sans le rattacher à aucune doctrine et sans nommer Socrate : 1° vers le début du dialogue intitulé *Préceptes d'hygiène*, où il en détourne le sens, « le mal et le bien » devenant la maladie et la santé ; — 2° un peu plus sérieusement dans le traité *Sur les notions communes contre les stoïciens* (XI,5) : là il s'attaque à la doctrine stoïcienne sur le suicide, contraire, dit-il, au sens commun ; « il faut, dit Chrysippe, peser la vie, non d'après les biens et les maux, mais d'après la conformité ou l'opposition à la nature... Que dis-tu là, Chrysippe ? Ne doit-il pas examiner « ce qui se fait de mal et de bien dans les maisons », celui qui examine la question de la vie et de la mort ? Ne doit-il pas comme dans une balance peser le bonheur, peser le malheur ? »

Ce n'est pas s'aventurer que de tirer de textes que nous venons de réunir deux conclusions ou, pour mieux dire, deux inductions :

1° Une tradition ancienne représentait Socrate comme le promoteur d'une morale non pas seulement indépendante, mais positive, fondée sur l'observation des actions humaines et des jugements d'approbation ou de désapprobation portés couramment par les hommes sur les actions des hommes, la spéculation dialectique et personnelle ne devant jamais s'écarter de ces données fournies par l'observation d'autrui, mais seulement les interpréter, les commenter, et, dans la mesure du possible, les systématiser ; la tâche du philosophe devait donc se borner, selon Socrate, à constater la morale sociale et à en prendre une conscience claire, que sa parole aurait ensuite propagée. Ce caractère du socratisme se trouve pour le moins très atténué chez les auteurs qui sont pour nous autres modernes ses représentants officiels.

2° Cette idée de la philosophie et ce principe de méthode avaient été adoptés par ceux des petits socratiques que nous

savons avoir dédaigné ou condamné toute spéculation non directement orientée vers la pratique, et la formule homérique était pour eux un moyen d'affirmer leur fidélité au socratisme.

A quelle source les différents auteurs que nous avons cités avaient-ils puisé le δεῖ ζητεῖν ὅττι κτλ.? A plusieurs sources vraisemblablement, puisque cette maxime était commune aux socratiques purs, aux cyrénaïques et aux cyniques. Ed. Zeller (t. II, p. 149, note) la range parmi les témoignages sur Socrate qui peuvent provenir des écrits d'Eschine ou d'autres petits socratiques ; cette supposition est très naturelle ; mais il faut la compléter : la maxime en question devait se trouver également dans les dialogues d'Aristippe et dans quelque document ancien et autorisé relatif aux cyniques. Plus tard elle fut inscrite au nom de Socrate par les auteurs de manuels, et c'est ainsi qu'elle se trouva associée chez l'un d'eux à la filiation « Anaxagore-Archelaüs-Socrate », invention, non pas gratuite absolument, mais puérile, d'un alexandrin, probablement de Sotion, le premier auteur de Διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων (vers 200-175 avant J.-C.), fidèlement reproduite après lui durant des siècles par les compilateurs qui tenaient à parler de maîtres et de disciples. Je pense que l'anonyme d'Eusèbe et l'auteur des *Tusculanes* avaient, l'un et l'autre, lu ce manuel inconnu et se souvenaient des phrases qu'il consacrait à Socrate.

IV

Il y a dans la compilation d'Eusèbe (XI,3) un texte beaucoup plus extraordinaire et que Zeller n'a pas osé admettre dans sa liste des témoignages d'origine douteuse qui ont chance d'être véridiques. Il me semble qu'il dit la même chose que les précédents; mais il le dit d'une manière nouvelle et imprévue. C'est un extrait d'Aristoclès de Messène, péripatéticien de la fin du deuxième siècle après l'ère chrétienne, lequel cite lui-même Aristoxène. Derrière Aristoxène je crois deviner un très grand personnage; mais j'aurais tort d'anticiper. Voici le texte :

« Aristoxène le musicien rapporte ce propos des Indiens. Un homme de cette nation rencontra Socrate à Athènes et lui demanda ce qu'il faisait pour faire de la philosophie. Socrate lui répondant que c'était en faisant des recherches sur la vie des hommes (ζητῶν περὶ τοῦ ἀνθρωπίνου βίου), l'Indien se mit à rire, disant que personne ne pouvait saisir les choses humaines

(τὰ ἀνθρώπινα καταδεῖν) s'il ignorait les choses divines (ἀγνοοῦντά γε τὰ θεῖα); car discerner la vérité en cette matière est impossible autrement même en s'y efforçant » (τοῦτο μὲν οὖν εἰ ἀληθές ἐστιν οὐκ ἂν δύναιτό τις διατεινόμενος εἰπεῖν; ces derniers mots sont peut-être d'Aristoclès, qui partage cette opinion).

Les hommes de ma génération éprouveront à la lecture des lignes qui précèdent un bizarre sentiment de déjà vu. Cet Indien, nous l'avons connu; en 1874 il était évêque, et il avait tant d'influence dans les conseils de l'Université qu'il faisait remanier le programme de la classe de philosophie pour que la « métaphysique et théodicée » y précédât la morale. Son triomphe fut court, d'ailleurs; car, dès 1880, sous l'influence de Paul Janet (qui avait déjà protesté dans la préface de son *Traité élémentaire de philosophie* en 1879), la morale reprit dans nos programmes sa place normale et traditionnelle entre la logique et la «métaphysique et théodicée ». Pour triompher du point de vue indien, Paul Janet invoqua, j'imagine, et Kant et Socrate. Et d'ailleurs le conflit de la morale théologique et de la morale indépendante a occupé, sous une forme ou sous une autre, tout le XIXe siècle, sans compter que les deux siècles précédents ne l'avaient pas ignoré. Il est d'autant plus intéressant de constater dans l'anecdote d'Aristoxène l'opposition nettement posée de l'esprit oriental, qui demande à la divinité le secret des choses humaines et le principe de leur direction, avec l'esprit hellénique, qui ne demandait qu'à la pensée de l'homme les règles de l'action ou les principes de la sagesse. La morale hellénique fut toujours plus ou moins indépendante, au sens moderne du mot; mais il y a des degrés dans cette indépendance de la morale, et Socrate, dans nos textes, nous apparaît comme un radical parmi les partisans de cette méthode.

Aristoxène avait beaucoup médit de Socrate; ce court dialogue, où l'Indien rit des prétentions de Socrate et garde l'avantage, faisait évidemment partie du dossier que le disciple d'Aristote avait réuni contre le maître de ses maîtres. Mais, comme il n'avait pas connu Socrate et ses contemporains, on peut se demander à quelle source sa malveillance avait puisé. La solution de ce petit problème nous est fournie, ce me semble, par un passage de Diogène Laërce, vers la fin de la vie de Socrate (II, 45) : Φησὶ δ' Ἀριστοτέλης μάγον τινὰ ἐλθόντα ἐκ Συρίας εἰς Ἀθήνας τά τε ἄλλα καταγνῶναι τοῦ Σωκράτους καὶ δὴ καὶ βίαιον ἔσεσθαι τὴν τελευτὴν αὐτῷ.

Certes, καταγνῶναι peut se prêter à plusieurs traductions. La plus vraisemblable me paraît pourtant être celle-ci : « Aristote raconte qu'un mage venu de Syrie à Athènes *blâma* Socrate sur différents points et lui prédit qu'il mourrait de mort violente. »

La transformation d'un mage Syrien en Indien n'a rien d'extraordinaire si l'on songe que les anciens presque toujours citaient de mémoire. Quant au rapport des deux textes, il est évident : dans le récit d'Aristoxène Socrate est « blâmé », l'Indien « lui fait la leçon », comme nous dirions ; et la prédiction fâcheuse dont parle Aristote n'est-elle pas une illustration de la thèse soutenue par l'Indien que si l'on sait τὰ θεῖα on peut en déduire τὰ ἀνθρώπινα ? Enfin, que Socrate ait été défavorablement jugé par deux orientaux différents, l'un théologien et Indien, l'autre mage et Syrien, mais tous les deux venus de leur pays à Athènes et tous les deux capables d'interpeller un Athénien en langue grecque, cela n'est guère soutenable ; nous sommes évidemment en présence d'une tradition, vraie ou fausse, mais unique.

Ed. Zeller (t. II, p. 59, note), qui n'a porté son attention que sur la fin de la phrase attribuée par Diogène Laërce à Aristote, rattache cette citation au traité pseudo-aristotélique intitulé Μαγικός ; Heitz en fait un fragment du dialogue Περὶ φιλοσοφίας (n° 31 de sa collection des fragments d'Aristote). Les deux hypothèses sont soutenables, car il était question des mages dans les deux ouvrages ; en effet, Diogène Laërce, dans son *Préambule*, cite sur les mages successivement « Aristote ἐν τῷ Μαγικῷ et Sotion dans son treizième[1] livre des *Successions* » (I, 1), Aristote ἐν τῷ Μαγικῷ et d'autres auteurs (I, 6-8), enfin Aristote dans le premier livre Περὶ φιλοσοφίας (I, 8), toutes citations qui semblent provenir de l'alexandrin Sotion, prototype de Diogène Laërce. Mais une mention de Socrate est plus vraisemblable dans le Περὶ φιλοσοφίας que dans le Μαγικός, dont l'auteur paraît ne s'être occupé que des choses de la Perse. D'autre part, l'hypothèse de Heitz n'est guère ébranlée par ce fait que dans Diogène Laërce la phrase où se trouve le mot καταγνῶναι est suivie d'une autre citation d'Aristote, « au troisième livre de la *Poétique* », c'est-à-dire, selon Heitz (fragment 14), au troisième livre du dialogue *Sur les Poètes* : Τούτῳ τις ἐφιλονείκει Ἀντίλοχος Λήμνιος καὶ Ἀντιφῶν ὁ τερατοσκόπος, ὡς...

1. 13e, et non 23e, correction adoptée par Diels, *Doxographi græci*, p. 147.

« Socrate fut en butte à la jalousie d'un certain Antilochus de Lemnos et d'Antiphon l'interprète des prodiges, de même que... » ; suit une énumération de poètes et de sages et de leurs envieux, ennemis ou adversaires, qui, en général, ne les valaient pas. Les deux textes se ressemblent assurément, et l'on y voit Aristote recueillant sur Socrate des on-dits négligés par Xénophon et par Platon. Mais ils ont pu être rapprochés pour la première fois par un compilateur inconnu, et l'on peut croire qu'Aristote, dans le Περὶ φιλοσοφίας, œuvre de jeunesse, et qui, d'ailleurs, était un dialogue, avait mis dans la bouche d'un des interlocuteurs une apologie quelque peu outrée de la sagesse des mages Iraniens, sagesse antérieure, disait-il (Diog. Laërce, I, 8), même à celle des Égyptiens. N'oublions pas qu'Aristote, quand il vint s'établir à Athènes en 367, avait à peine dix-huit ans et que Socrate était mort depuis trente-deux ans seulement ; il put donc rencontrer, soit à l'Académie, soit au dehors, des gens qui avaient vu et entendu Socrate et qui savaient ou croyaient savoir bien des choses sur le maître disparu ; sa jeune curiosité dut s'emparer avidement de tout ce qu'on lui racontait.

Si l'anecdote de l'Indien ne provient pas d'Aristote, il faudrait en attribuer la paternité à un petit socratique, et c'est là une hypothèse qu'il y a lieu, à mon avis, d'écarter. L'étonnant, dans ce court dialogue, c'est que Socrate y laisse le dernier mot à son interlocuteur, ce qui est contraire à toutes les habitudes du dialogue socratique. Si nous avions là le début d'un dialogue d'Eschine ou de Phédon, dans la suite duquel Socrate aurait victorieusement défendu sa manière de voir, Aristoxène n'aurait pu en faire son profit, tandis qu'il a pu trouver son bien dans Aristote, qui n'était pas un socratique, et qui dans ses dialogues inaugurait une manière nouvelle.

Il est de mode parmi les érudits d'outre-Rhin d'identifier l'Indien d'Aristoxène ou le mage Syrien ou l'un et l'autre avec le héros d'une autre anecdote socratique, le physionomiste Zopyre. Cette identification, presque indiscutée depuis Luzac (*De digamia Socratis*, Leyde, 1809, p. 244) et adoptée par Gomperz à la suite de Förster, l'éditeur des *Scriptores physiognomonici* (Teubner, 1893), va nous obliger à nous arrêter sur Zopyre. Elle est, à mon avis, tout à fait arbitraire. Förster a eu beau entasser avec un zèle admirable dans ses *Prolégomènes* un très grand nombre de textes qui se rapportent ou de près ou de loin à cette question, il n'a réussi qu'à montrer la

faiblesse de la thèse dont il s'est fait, après d'autres, le défenseur.

L'anecdote de Zopyre est surtout connue par Cicéron, qui l'a racontée deux fois ; elle se trouve également dans le *De fato* d'Alexandre d'Aphrodisias et chez de moindres auteurs. La voici, telle qu'elle résulte de la fusion des deux textes presque identiques de Cicéron, *Tusculanes* (IV, 37) et d'Alexandre (*De fato*, ch. VI) :

« Dans une réunion, Zopyre, qui prétendait reconnaître le naturel de chacun d'après son visage, trouva beaucoup de vices en Socrate. Les autres se moquèrent, ne connaissant pas ces vices chez Socrate d'après sa manière de vivre. Mais Socrate le réhabilita, disant qu'il n'avait pas fait erreur, car ces vices étaient en lui primitivement, mais qu'il les avait jetés hors de lui par l'effort de sa raison et qu'il était devenu par l'exercice meilleur que sa nature. »

Dans un traité Περὶ ἀσκήσεως (*De l'exercice*, ou *De la manière de vivre*), faussement attribué à Plutarque, et que nous ne connaissons que par une traduction syriaque, on trouve un récit plus développé. Le voici en français, d'après la traduction allemande que me fournit Förster (p. IX) :

« De même que Démosthène a prouvé que beaucoup de choses sont surmontées par le travail, de même Socrate a aussi prouvé que les désirs eux-mêmes sont vaincus par une attention constante. De son temps un homme, nommé Zopyre, qui promettait de découvrir les passions de l'âme par la vue du visage, vint à Athènes, à l'époque où florissaient beaucoup d'hommes célèbres. Alors, la nouvelle se répandant qu'un homme était venu qui par la vue des visages devinait les mœurs de l'âme, les premiers de la ville se rassemblèrent à cause de l'importance de sa promesse, et comme il leur disait : « Celui que vous voudrez, placez-le devant moi, et d'après son aspect je dirai quelle est sa manière d'être (Sitte, *habitus*) », ils lui amenèrent Socrate, que cet homme ne connaissait pas du tout. Lorsqu'il l'eut considéré, il dit : « Cet homme est débauché, et il cède à l'appétit pour les femmes ». Mais comme tous riaient sur lui et sur la vanité de son jugement, jugement qui avait nommé cet homme vil et débauché, alors Socrate les apaisa, et dit : « En réalité, cet homme n'a pas menti, car, par nature, j'incline beaucoup dans le sens des désirs ; mais je suis par une attention constante tel que vous me connaissez. »

Le texte de Cicéron, *De fato* (ch. v), diffère des trois précédents ; c'est à peine un récit, car la conclusion manque ; l'auteur qui le lui fournit n'est pas celui auquel il a emprunté le récit des *Tusculanes*, et cet auteur l'a moins bien inspiré. Ce récit tronqué contient un détail que l'on ne rencontre pas ailleurs : « Zopyre, constatant que Socrate avait le cou, non pas concave, mais épais et comme engorgé, en concluait un esprit lourd et obtus ». Puis on y lit : « Zopyre ajouta que Socrate était *mulierosus* ; sur quoi Alcibiade étouffa un fou rire ».

Les deux versions de l'historiette qui sont dans le scoliaste de Perse (IV, 24), et dans Jean Cassien, théologien du v[e] siècle (*Conlationes*, XIII, 5, 3), ont un air de famille. Le physionomiste ayant dit que Socrate avait une face de débauché, les disciples ne rient pas (à l'exception d'Alcibiade, dans le récit du scoliaste), ils se fâchent, et Socrate les apaise en disant, dans le premier récit : « *Parcite, sum quidem libidinosus, sed meum est ipsam libidinem vincere* » dans le second : « παύσασθε, ἑταῖροι· εἰμὶ γάρ, ἐπέχω δέ, *id est : quiescite, o sodales ; etenim sum, sed contineo.* »

Dans tous ces récits Zopyre est un habile homme qui conclut du physique le moral, de l'aspect extérieur l'âme présente, comme nous faisons tous, mais avec plus de raffinement et d'assurance ; il ne prédit rien ; ce n'est pas un devin, ou sa divination ne porte que sur l'actuel ; il ne lit pas dans l'avenir ; il n'a pas commerce avec des dieux mystérieux ; il n'y a pas de magie dans son affaire. Tel il nous apparaît encore dans un passage où Maxime de Tyr (Diss. xxxi, 3) se borne à définir ses talents et où μαντεία ne signifie que la divination du moral par le moyen des signes corporels. Zopyre n'a donc pas eu besoin de venir de l'Orient ; le monde hellénique suffisait à le produire.

Ensuite, son nom n'a rien d'asiatique ; il est purement grec, et il signifie « celui qui ranime le feu ». Le Zopyre d'Hérodote (iii, 153, 160) serait un Perse s'il était autre chose qu'un personnage de légende : on est d'accord aujourd'hui pour penser que des Grecs imaginatifs l'on inventé avec le drame dont il est le héros. Dans le *Premier Alcibiade* (122 a) nous lisons que Périclès a donné comme précepteur à Alcibiade « celui de ses esclaves que sa vieillesse rendait incapable de tout autre emploi, le Thrace Zopyre ». Un Zopyre cité par Marcellin dans la *Vie de Thucydide* à propos de la mort de l'historien exilé d'Athènes et retiré en Thrace, a bien pu être

un écrivain né dans cette région; Förster ne l'identifie avec le physionomiste qu'en torturant des textes d'ailleurs obscurs; mieux vaut voir en lui l'historien Zopyre de Byzance qui est cité par Plutarque (*Parallèles*, 36). Le même Plutarque raconte que Pyrrhus, blessé à Argos, eut la tête tranchée par un soldat d'Antigone Gonatas nommé Zopyre; ce soldat du roi de Macédoine devait venir ou de la Macédoine ou d'un pays voisin, comme la Thrace. Nous revenons à Athènes avec le poète comique Strattis, contemporain de la vieillesse d'Aristophane, qui avait écrit un Σώπυρος περι καιόμενος; le jeu de mots dans ce titre est évident; on peut traduire « l'allumeur brûlé » ou « le chauffeur brûlé », et ce sens est confirmé par un des deux fragments qui nous restent de cette comédie : « Mais si tu dois courageusement te brûler toi-même comme on brûle sa moustache... » Il est difficile de voir là autre chose que du sel attique un peu gros. On cite encore un Zopyre auteur de tragédies, de lieu et de date inconnus. Voilà bien des Zopyre qui n'ont pas traversé la mer Egée pour venir étonner les Athéniens. Si ce nom ne peut convenir à un citoyen d'Athènes, c'est au moins un nom d'esclave ou de demi-Grec.

Enfin, que la physiognomonie ait été associée chez les anciens à la divination de l'avenir, à celle du passé, et à toutes sortes de superstitions orientales, à partir du moment où commence la décadence de l'héllénisme, Förster l'établit avec une grande abondance de preuves; mais que cette association ait commencé dès l'époque de Socrate, rien dans les textes qu'il a rassemblés ne permet de le penser. Bien plus, il a remarqué lui-même (p. XIII) que le récit du pseudo-Plutarque indique très clairement que Zopyre apportait à Athènes une science absolument nouvelle; or, cette remarque se rapporte à la physiognomonie séparée de toute autre spéculation. Au IIIe siècle avant l'ère chrétienne la physiognomonie toute pure suffisait encore à faire la réputation d'un homme, comme on le voit par une épigramme funéraire de l'*Anthologie*, dont l'auteur est Léonidas ou Théocrite; Eusthénès le physionomiste, « savant à connaître l'esprit d'après le visage », y est appelé deux fois ὁ σοφιστής (Anthol. Pal., VII, 661; Förster, Proleg., p. LXX).

Tel est sans doute le nom qui convient le mieux à son prédécesseur Zopyre. Ce devait être une sorte de sophiste, dont la spécialité consistait à lire sur la figure le caractère des gens et

qui parcourait la Grèce en vivant de son art : pendant un séjour à Athènes on soumit Socrate à son expertise, et Socrate le laissa faire ; mais il ne sut deviner ni la merveilleuse intelligence de Socrate, ni sa force d'âme, et Socrate eut le dernier mot ; Zopyre fut *roulé* par Socrate, selon l'usage, à la grande joie des disciples.

Ne semble-t-il pas évident que l'anecdote de Zopyre, telle qu'elle nous est donnée dans les six versions en définitive peu différentes que nous en avons, est le canevas d'un dialogue, et d'un dialogue, celui-là, vraiment socratique ? S'il en est ainsi, comment ne pas chercher parmi les dialogues des petits socratiques celui qui pourrait être la source très indirecte, mais la source première et commune, des récits que nous avons cités ? Nous lisons dans Diogène Laërce (II, 105) : « Phédon a écrit des dialogues ; le *Zopyre* et le *Simon* ne lui sont contestés par personne... » Dès lors il paraît infiniment vraisemblable que Phédon d'Elis fut le premier rédacteur de la jolie anecdote que Cicéron a popularisée chez nous, premier rédacteur vite oublié, tant son *Zopyre* eut de plagiaires. Cette hypothèse est si naturelle qu'elle est venue à l'esprit de plus d'un chercheur, et elle n'est pas infirmée par le fait que les trois fragments conservés du dialogue n'ont aucun rapport soit avec le titre *Zopyre*, soit avec l'art du physionomiste ; car on connaît la liberté d'allures du dialogue socratique, et l'anecdote de Zopyre avait pu fournir son titre au dialogue sans l'occuper tout entier. En revanche, on aurait tort d'imaginer, à la suite de Gomperz (t. II, p. 49), que la version de Cassien « contient peut-être le texte du dialogue phédonicien » ; il serait vraiment miraculeux que ce dialogue, ignoré de Cicéron, ignoré d'Alexandre d'Aphrodisias, eût été connu dans son texte même par un théologien chrétien du ve siècle ; au contraire, la version de Cassien, comme celle du scoliaste de Perse, présente certains caractères qui sentent l'école et la décadence : la concision apophthegmatique du trait final, surtout la colère des disciples au lieu de leur sourire.

Réfléchissons pourtant. L'argument en faveur de Phédon revient à ceci : de qui et de quoi pouvait traiter un dialogue socratique intitulé *Zopyre*, sinon du physionomiste Zopyre et de son aventure avec Socrate ? Mais si le nom de Zopyre était un nom répandu dans le monde hellénique, comme j'ai essayé de le prouver, l'argument devient faible, et nous sommes invités à chercher ailleurs, sans sortir du monde des socratiques.

Antisthène avait écrit un dialogue intitulé Φυσιογνωμονικός (Athénée, XIV, 656 f.), peut être Περὶ σοφιστῶν φυσιογνωμονικός (Diog. Laërce, VI, 15), où la rencontre de Zopyre et de Socrate avait sa place tout indiquée, et l'affirmation par Socrate de sa force d'âme toute-puissante contre les passions convenait trop bien à la doctrine cynique pour qu'Antisthène ait pu négliger de la recueillir. Ce sont là des vraisemblances. Aussi convient-il de tenir la balance égale entre Phédon et Antisthène; l'histoire de Zopyre a pu être racontée par l'un comme par l'autre; il est même possible que tous les deux l'aient racontée.

Zopyre nous a retenus malgré nous bien longtemps. Revenons au mage. Ils n'ont peut-être existé ni l'un ni l'autre, et peu importe. Fictifs ou réels, nous devons tâcher de nous représenter l'un et l'autre comme s'ils avaient vécu. Nous avons pu assimiler le physionomiste aux sophistes sur lesquels s'exerçait avec succès l'ironie socratique. Le mage Syrien ou Indien d'Aristote et d'Aristoxène est un tout autre personnage. C'est un théologien et un devin. Séjournant à Athènes et sachant le grec, il rencontra plusieurs fois Socrate, et il affecta à son égard des allures d'homme supérieur, initié aux choses divines et capable de lire dans l'avenir; le positivisme moral de Socrate, peut-être aussi sa dialectique minutieuse, provoquèrent son rire dédaigneux. Socrate aurait-il été pris au dépourvu par une suffisance qui n'était pas celle des sophistes? Toujours est-il que, pendant une saison, Socrate eut l'air d'être *roulé* par le mage; ce fut du moins l'avis de certains témoins, qui, plus tard, racontèrent la chose au jeune Aristote. C'est ainsi que l'on peut, sous toutes réserves, reconstituer cette histoire.

V

Il est temps de conclure. Des témoignages trop dédaignés représentent Socrate comme un partisan décidé d'une morale indépendante et purement humaine; ces témoignages paraissent dériver, les uns des petits socratiques, disciples immédiats de Socrate, le dernier d'Aristote; s'il en est ainsi, leur valeur est incontestable.

VICTOR EGGER.

UNE DOCTRINE CONTEMPORAINE
DE PSYCHOLOGIE

LA PSYCHOLOGIE DE VICTOR EGGER

Ce dont nous allons parler n'est pas un livre, mais un cours. Les leçons dont ce cours est fait, ont paru dans la *Revue des Cours et Conférences*[1]. Elles ont été rédigées par un auditeur intelligent dont le professeur a relu et revu les notes. Ces leçons, au nombre de quarante-six, formeraient un volume de trois cent soixante-quinze pages, in-8, petit caractère, Leur ensemble représente une œuvre des plus consistantes, un des enseignements les plus originaux donnés en Sorbonne et en France depuis que l'on y enseigne la philosophie. On n'a peut-être pas oublié *La Parole intérieure*. Ce livre date de 1881. L'auteur, en le terminant, nous promettait une psychologie. Cette psychologie vient d'être faite.

M. V. Egger, titulaire en Sorbonne d'une chaire de *Philosophie et Psychologie* n'a pas eu de prédécesseur. Autant dire que la chaire doit son titre à la nature d'esprit du premier occupant. Ce titre ne signifie donc point, nécessairement, que la psychologie fait partie de la philosophie, mais que M. Egger est un philosophe adonné à la psychologie, donc un psychologue de doctrine, et d'une doctrine où, si les faits tiennent une grande place, les idées issues de ces faits font le mérite de l'œuvre. M. V. Egger est, on pourrait dire, un psychologue de cabinet, non de laboratoire. Et si on lui octroyait l'épithète de « vieux psychologue », il ne s'en offenserait nullement. En fait, ce cours de psychologie qui date de quelques

1. Du 31 décembre 1903 au 24 mai 1906.

années. pourrait dater d'un demi-siècle et passer pour l'œuvre d'un continuateur de ces « idéologues » dont fut Destutt de Tracy et aussi Maine de Biran. On sait la formule de Condillac : « La science n'est qu'une langue bien faite. » N'est-ce pas en psychologie, surtout, que l'importance du verbe est souveraine? Le mot exerce une fonction véritablement inhibitrice ; il jalonne le devenir de la conscience et le fixe, pour ainsi dire, en le qualifiant. L'essentiel est de jalonner où il faut, et de qualifier avec exactitude. Que ce soit là ce dont M. Egger semble préoccupé avant tout, on s'en aperçoit à chaque page. M. Bergson atteste des préoccupations toutes semblables. Je veux dire qu'il soigne scrupuleusement et ses phrases et ses expressions. Mais quelle différence entre M. Egger et lui! Lui, M. Bergson, voudrait exprimer le devenir des choses et des êtres sans atténuer cette impression de mobilité que nul, depuis Héraclite, ne semble avoir à ce degré ressentie : il poursuit le devenir, en vue de l'atteindre, non de l'arrêter. M. Egger lui fait la guerre et lui donne la chasse. Et c'est pourquoi dans la langue de M. Bergson, la métaphore domine, et dans celle de M. Egger, la formule[1].

I

Le cours débute par une introduction sur la méthode psychologique, un peu longue peut-être : j'avertis qu'elle est à lire et à méditer. Les nouveautés en sont instructives. Les points de départ d'une psychologie empirique[2] y sont fixés avec précision. La psychologie de M. Egger ne sera point objective et l'expérimentation n'en sera point la méthode. Elle sera, néanmoins, libérée de tout mélange avec la métaphysique : l'âme-substance des philosophes de 1830 en sera soigneusement écartée. — Alors ce sera une psychologie sans âme ? — Point. La conscience est une réalité, et notre idée de l'âme, à moins de se dissoudre, doit coïncider avec celle

1. Le hasard vient de réunir sous notre plume deux noms de contemporains. Ce hasard est heureux. En effet, très-différents à beaucoup d'égards, MM. Bergson et V. Egger s'entendent dès qu'il s'agit d'opposer le temps à l'espace. Chez M. Bergson, cette opposition prend sa source dans l'antithèse du qualitatif et du quantitatif. Chez M. Egger, la quantité enveloppe le temps et l'espace ; l'irréductibilité reste spécifique, non générique.

2. « Empirique » disons-nous pour faire plaisir à l'auteur. Nous verrons bientôt M. V. Egger dépasser le point de vue empirique, mais par fidélité à l'expérience.

de conscience. Dès lors, on peut concevoir une étude qui aurait pour unique objet la conscience, les faits qui la remplissent, les lois qui gouvernent ces faits. Et ce serait la psychologie, science « empirique et pure », attentive à rester chez elle et à ne rien devoir, soit à la métaphysique, soit à la biologie.

A parler franc, cette science est surtout une critique. Elle trouve sa matière dans une science préexistante, non pas infuse, mais spontanément et inconsciemment acquise. Tout homme, par cela seul qu'il est homme, a des idées générales sur l'âme et sur la conscience. Ces idées générales sont le point de départ de la psychologie. Ainsi, tout d'abord, l'âme apparaît comme « une société de genres ». Ainsi les faits sur lesquels le psychologue opère sont des « faits-résultats », issus de l'activité spontanée du sujet, dénotés et fixés par le langage de tous les jours. Il en résulte que si la psychologie est une science d'observation, son observation portera tout d'abord sur des généralités. Le travail du psychologue consistera donc à reprendre l'œuvre du sens commun, à défaire pour refaire. Les progrès de la science s'accuseront par une révision constante de l'œuvre des prédécesseurs dont les plus anciens s'appellent Socrate, Platon, Aristote. A chacune des grandes époques de son histoire, la psychologie se recommencera. Ajoutez à cela que « le général s'y offre tout d'abord à l'observation », et vous aurez commencé de comprendre pourquoi les tentatives dont le but est de soumettre la psychologie au droit commun soulèvent tant et de si invincibles résistances. C'est qu'entre la psychologie et toute autre science, les différences sont assez irréductibles.

On aimerait suivre à la trace M. V. Egger dans tout ce qu'il nous réapprend et même nous apprend sur cette vieille méthode psychologique. Ordinairement les professeurs, pour la plupart, quand ils ont beaucoup discuté, quand ils ont beaucoup réfuté, s'imaginent avoir rempli leur tâche. La tâche est autrement délicate. Au lieu de disserter sur la possibilité d'être soi-même objet et sujet, il s'agit, tout d'abord, de savoir si cette possibilité se présente. Car supposez que le psychologue « retarde » sur ce qu'il observe, et que le sujet soit, en quelque manière, « postérieur à l'objet connu », la dualité reparaît, que naguère on prétendait absente et l'objection classique s'évanouit [1].

1. On peut dire que le *sujet retarde sur l'objet* dans tous les cas où le

Inutile d'avertir que notre auteur va « classer » les faits de conscience et répudier tout ce qui est « pouvoir », « force » donc « entité chimérique ». Aussi bien ne pouvons-nous avoir conscience d'un pouvoir, d'une faculté car « ce serait avoir conscience de l'avenir, ce qui est absurde. » Mais l'avenir se prévoit. il se prévoit analogue au passé ; mais l'idée de faculté implique une croyance d'ordre inductif et cette croyance n'a rien d'illégitime. L'auteur des *Philosophes français du XIXe siècle* s'était exprimé déjà en termes à peu près semblables. En ce temps-là les facultés « pouvoirs généraux et constants » florissaient encore. Taine leur faisait un geste de menace. M. V. Egger, tout en disant les mêmes choses. paraît faire un geste de clémence : c'est que les temps ont changé.

Ils ont même changé à ce point que le problème des facultés, ou, si l'on préfère, de la classification des faits de conscience a perdu de son intérêt. Il est toujours utile de distinguer ces faits, de les opposer. Mais si la conscience est essentiellement évolution et devenir, l'histoire de l'âme importe singulièrement plus que sa géographie. Entendons qu'il est moins, beaucoup moins important de diviser l'âme que de la regarder vivre. A ce point de vue, la psychologie se comporte comme les autres sciences. Elle se donne des « lois » à découvrir.

La leçon de M. V. Egger sur la « classification des faits de conscience » est toute personnelle. Il met les sensations à part et les images à leur suite, l'intelligence. à laquelle, jadis, on rattachait l'imagination, se réservant les concepts, ainsi que les fonctions dont le concept est la cause occasionnelle. Les tendances formeront une classe distincte des sentiments proprement dits, l'activité des unes s'opposant à la passivité des autres. Notons, à ce propos. que sentiments et tendances, impliquant « l'opposition binaire » du bien et du mal, restent à la rigueur, dans l'extension d'un même genre. Au surplus l'originalité de la classification est ailleurs. Elle est ou me paraît être dans la reprise du point de vue d'Aristote et d'une bonne partie de l'antiquité grecque, où, contrairement à nous autres modernes, on apparentait le désir à la volonté, sans toutefois aller jusqu'à les confondre. La volonté, remarque notre auteur, ne se peut concevoir indépendante des idées de bien et de mal. De plus, partout où la volonté s'exerce, l'âme

phénomène se produit sans que le sujet le provoque. Alors le sujet constate. Mais toute constatation implique la présence antérieure du constaté.

tend vers un but. Et ce n'est pas tout. L'idée de tendance enveloppe celles de tension, de concentration, d'effort. Il y a de cela dans tout acte de vouloir ; dans tout désir, pareillement. — Alors nous voici, dès le début, orientés vers le déterminisme ? — Pas du tout : sachons attendre et nous en aurons la preuve.

II

Passons du point de vue statique au point de vue dynamique. Assignons à la conscience, pour objet : le « donné immédiat ». Définissons-là : « une continuité temporelle » et regardons-la vivre. Nous constaterons, d'abord, que tout devient en elle et que la durée, son milieu, la contraint à changer toujours. Nous parlons, en ce moment, à la manière d'Henri Bergson ; mais nous ne faisons que suivre la pensée de Victor Egger puisqu'il admet une première loi de l'âme, identique à sa définition : la loi du « changement rapide ». Même il compare l'âme à un papillon voltigeant de fleur en fleur. Il l'appelle « un être qui se fatigue très vite de sa manière d'être ». De plus, cet être pense toujours ; en d'autres termes la conscience n'est jamais vide. Qui ne pense pas, rêve : mais la plupart du temps les rêves tombent dans l'oubli. Au réveil le moi se reconnaît vite, et vite il se rattrape. Ainsi la conscience implique le souvenir. Tout fait de conscience est à la fois présent et passé. Et c'est pourquoi, dans la conscience, les états se succèdent et s'enchaînent. Et toujours l'état actuel apparaît comme « l'autre » de l'état auquel il est immédiatement uni.

L'état de conscience étant « ceci » ou « cela », participe de la Qualité. Mais ce qu'il est, il peut l'être plus ou moins, et pendant plus ou moins de temps. Dès lors il participe de la Quantité. La durée, l'intensité lui appartiennent en propre ; l'étendue quelquefois : nous voyons et touchons dans l'étendue.

Dispersée : dans la durée puisqu'elle change ; dans l'instant puisqu'à chaque moment, notre vie intérieure nous apparaît multiple, l'âme participerait elle du nombre ? Le nombre est une quantité. Mais toute quantité n'est pas nombre. Je souffre plus qu'hier : je le sais, je l'affirme. Deux ou trois fois plus qu'hier ? Je ne puis l'affirmer, n'en sachant rien. Deux choses, toutefois, sont certaines. Pour faire durer, l'on affaiblit ; quand on veut intensifier, on sacrifie de la durée. Donc la

durée et l'intensité sont inversement proportionnelles. La formule du viveur est : courte et bonne.

III

Tout change en nous. Or le devenir et la science sont incompatibles. Il est donc impossible de nous connaître. Mais l'homme se connaît. Aurait-il prise sur le devenir? Précisément. Il est capable d'effort et d'habitude.

La racine de l'effort est la « tension ». La « tension » ralentit le cours de la conscience ; elle se concentre sur un état, dégradant, jusqu'à les effacer, presque, les états adjacents. La tension ne vise aucun but. Quand l'attente s'y mêle, l'attention se produit.

Ainsi l'effort a plusieurs modes : nous en connaissons déjà deux. Le troisième est la « réflexion » qui fixe notre devenir intérieur et, se portant sur une série déterminée d'états, leur prête, à ces états, un surcroît de durée et de force, les différencie ou les assimile.

L'effort est, de sa nature, mental ou moteur ; et pareillement la volonté. La volonté se représente un but grâce à des images que l'on pourrait appeler « statiques ». Des images dynamiques lui permettent de se représenter les moyens. Après qu'elle a choisi, la volonté exécute. Une sensation musculaire accompagnée de sensations visuelles et tactiles, ses résultats, atteste le passage à l'acte.

L'effort choisit, mais ne crée pas. Soumis à la nature avant qu'il ne la dirige, son éveil exclut l'indifférence, implique le mobile, suppose le désir d'un bien, l'aversion d'un mal. Le désir est l'essence de l'âme, écrivait Spinoza. Peut-être. En tout cas, il est la raison d'être de l'effort. Qu'est-il essentiellement? Une tension vers l'avenir, laquelle implique une tension sur son image présente. Tout d'abord on désire fortement, aveuglément. Entre l'état présent et l'état désiré, l'on sent un intervalle. Peut-on le franchir ? Alors on ne désire plus. Je me trompe, on fait plus que désirer, car on *veut*. L'intervalle entre le désirable et le possible apparaît-il démesuré? L'effort de la volonté s'oppose à l'énergie du désir : on tente d'oublier ce que l'on désirait, d'oublier même que l'on désirait. — Présent dans le désir et, comme bien l'on pense, dans l'aversion, son contraire, l'effort l'est aussi dans l'amour et dans la haine. On sait leur puissance d'invasion : tant il est

vrai que le désir et ses modes simplifient la conscience au point d'y effacer tout ce qui ne les sert pas!

L'âme pense toujours, écrivait Descartes, et par là, il niait, avec la dernière énergie, la possibilité du vide psychologique. En dirons-nous autant de l'effort? Non. Le ressort tendu a besoin qu'on le relâche: il le semble tout au moins. Et pourtant l'effort dure. Sans lui, la dispersion de la vie psychique nous rendrait impropre à l'action, à la pensée, à ce que nous appelons l'état de veille. L'extrême distraction entraînerait l'inaptitude à vivre. Mais le néant d'effort, ou ce que nous serions tenté de nommer ainsi, n'est que le moindre effort. Ne disons pas que sa permanence est invraisemblable. Car ce n'est point d'être tendue que l'âme se fatigue, mais de l'être sur le même objet. Ce n'est point de penser toujours qui lasse, mais de penser toujours à la même chose. Quand l'effort se déplace la fatigue cède.

L'effort est le régulateur de la conscience. Il tend vers le meilleur. On sait donc où il va, où il nous mène. Mais d'où vient-il? Quels en sont les antécédents, les lois? La question ne se résout guère. Plus on cherche d'antécédents à l'effort, plus le champ de l'effort s'élargit et s'étend, comme si un effort dérivait d'un autre, et cela toujours, comme si l'effort apparaissait incessamment parmi les raisons d'être de l'effort, au sein de son propre déterminisme. Disons mieux : comme s'il brisait le déterminisme auquel on est tenté de le soumettre.

— C'est le bien qui détermine l'effort! — Soit. Mais l'objection est fragile à force d'être vague. Oui: l'effort tend vers un bien. Le tout est de savoir si l'effort n'a pas choisi son bien. Que de fois n'arrive-t-il pas d'appeler bien ce qui est son contraire, et de choisir un faux bien sans motif évident! Vis-à-vis du bien, ne croyons donc pas que l'effort soit esclave et délivrons-le de tout assujettissement. D'ailleurs un effort soumis à des lois serait déterminé par ses antécédents et deviendrait inutile.

Ainsi l'effort est affranchi de la causalité. Et il en est affranchi par la raison qui en est le type. L'effort, c'est la cause, telle que le sens commun l'envisage, soit un antécédent producteur rendu possible, il est vrai, par ses antécédents immédiats, mais rien que possible. Tout le monde s'accorde sur ce point: l'effort a des allures d'indépendance.

Est-il réellement indéterminé? La thèse est indémontrable. D'autre part le déterminisme, entendons l'universel détermi-

nisme, non plus, ne se laisse guère démontrer. Le savant l'affirme, même s'il manque, pour l'affirmer, de toutes les raisons nécessaires. Celles qu'il a devant lui, ou croit avoir, il les juge suffisantes. Aussi bien ses prévisions se réalisent-elles toujours. Mais le résultat d'un effort est imprévisible. La loi de l'effort, au cas où elle serait, apparaîtrait impregnée de contingence.

Reconnaissons donc que l'effort est un *clinamen* phénoménal et conscient, un signe de la contingence des choses, l'agent et le signe de cette contingence au sein du devenir conscient. Et il ne faut pas se récrier. La réalité de l'avenir est à ce prix. Cela, M. Egger l'enseignait de son côté pendant que, du sien, l'enseignait M. Bergson. Pour que l'avenir ne soit pas un mensonge, il faut qu'il ne soit pas entièrement contenu dans le passé. A quoi bon, dès lors, retarderait-il sur ce passé et s'en distinguerait-il?

Nous disions bien que la psychologie de M. Victor Egger était saturée de philosophie. — Même s'il lui avait plu de donner une forme mythique à sa pensée, rien ne lui eut été plus facile que de commencer son enseignement de psychologie par un apologue. Le jour où il s'agit de créer l'âme humaine — il nous aurait dit à peu près cela, mais certes mieux que je ne le saurais dire — les dieux tinrent conseil. Zeus lui donna son essence et la voua au devenir perpétuel. Sur quoi la prudente Athéne fit réflexion qu'autant aurait valu ne rien créer du tout, car devenir c'est à la fois être et ne pas être. Arès, le dieu des vertus guerrières, dota l'âme de l'effort. Il lui donna l'attention, la réflexion, le pouvoir de se regarder vivre et de ralentir le cours de ses états. On applaudit à l'œuvre d'Arès. Un dieu, pourtant, fit des réserves, loua le but, mais blâma le moyen. L'effort fatigue. Sa nature est de commencer et de recommencer. L'idéal serait de trouver un moyen qui permît à l'âme d'échapper au devenir par la répétition ou par la continuité, mais par une répétition et une continuité qui la dispenseraient, en partie, de l'effort. Ce dieu, dont on ne dit point le nom venait de découvrir l'habitude.

IV

L'habitude est, en effet, la deuxième grande loi de l'âme. Elle fait ce que fait l'effort, mais par d'autres moyens, en corrigeant, autrement que lui, la loi du changement rapide. L'effort l'at-

taque de front, l'habitude la tourne. L'habitude est répétition; mais toute répétition n'est pas habitude. Parfois c'est le hasard qui provoque la répétition. Je reviens à Paris, je revois la Madeleine. Le même milieu physique donne lieu aux mêmes sensations. Ici le nombre des antécédents n'influe pas sur celui des conséquents. Ainsi en est-il dans le monde physique. Le ciel ne prend pas l'habitude des orages, ni la terre celle des saisons. Nous aussi, quand nous imitons, nous répétons encore; nous faisons un geste parce que nous l'avons vu faire. L'imitation d'autrui se passe d'habitude. Mais cette imitation n'est point la seule possible. Il arrive de s'imiter soi-même. C'est qu'on se souvient de soi-même. Or, tout souvenir est issu d'une habitude; tout souvenir est une habitude : le semblable y est engendré par le semblable; la répétition y est directe sans image intermédiaire : elle a pour siège une même conscience. Toute habitude offre ces caractères et ils lui sont essentiels.

En outre. toute habitude exige des *conditions* et des *occasions*. Pour qu'un verre déborde, il doit d'abord être rempli, et telle est la condition. Pour qu'un verre déborde, une goutte de liquide supplémentaire est indispensable : et telle est l'occasion. Cette distinction de sens commun, omise dans le vocabulaire de la science, n'est ici nullement négligeable. En général la condition est complexe, multiple, tandis que l'occasion est une. — L'habitude naît de la répétition : le second acte a pour condition le premier, le troisième a pour condition les deux qui précèdent. On distingue utilement des conditions positives et des conditions négatives. Ces dernières sont les intervalles qui séparent les répétitions : plus ils augmentent, plus ils en diminuent les chances. L'augmentation ici porte sur la durée et sur l'intensité. A la longueur de ce que l'on pourrait appeler « les intervalles de non-acte » il faut ajouter leur intensité. — Comment attribuer une intensité à ce qui n'est pas? — On oublie que le non-acte est en réalité « l'autre acte ». Or il est des degrés dans l'altérité. Plus une différence tendra vers l'opposition, plus une habitude aura de peine à s'établir. De là peuvent être déduites les conditions positives de l'habitude. Plus un acte aura duré, plus il aura eu de force, plus il aura chance de reparaître. Remarquons à ce propos que l'habitude n'est ni un fait, ni même une tendance. Elle est une simple puissance, une chance relative à l'avenir, une possibilité.

On sait ses conditions : que dire de ses occasions ? D'abord l'occasion d'un acte d'habitude en sera différente. En second lieu, elle pourra être, ou bien un contigu de l'acte, ou bien encore l'un de ses analogues qualitatifs. L'habitude, en effet, passe à l'acte grâce à « l'association des idées ». On en sait deux espèces [1] et leur opposition. Le contigu est l'opposé du semblable : l'un participe de la quantité (durée), l'autre de la qualité (ressemblance). C'est l'association de ressemblance — jamais celle de contiguité — qui réveille l'habitude.

Il reste maintenant à chercher les rapports entre la condition et l'occasion. Vraisemblablement on les dirait inversement proportionnelles. Et c'est ce qui a lieu. Là où l'occasion est impérieuse, la condition peut être faible : l'habitude n'en est pas moins favorisée.

Quels en sont les résultats ? Depuis que l'homme s'observe, lui ou ses semblables, lui surtout, il sait ce qu'il doit à l'habitude. Elle lui permet d'améliorer en abrégeant, de faire mieux et plus vite. Dans l'acte d'habitude, on agit avec moins d'effort, moins d'attention, et même sans attention ni effort. En sorte que, privés d'effort et d'attention, nous ne tarderions pas à voir périr nos habitudes. En effet si l'habitude rend l'acte moins conscient et plus rapide, à la limite, la durée de l'acte serait nulle, et aussi la conscience dont il avait été précédemment accompagné. Et l'habitude serait morte. Heureusement la limite n'est jamais atteinte : l'attention s'y oppose, adversaire implacable de l'automatisme. En fait, dans une conscience normale et saine, l'automatisme est toujours tenu en échec. Et l'habitude en profite : car l'effort s'associe fort bien à l'habitude. Pour faire des progrès, il faut se montrer attentif et lutter contre les effets désastreux de l'enchevêtrement des habitudes.

On s'exprime parfois comme si l'habitude diminuait l'effort. Ce n'est pas entièrement vrai. Elle ne le diminue pas ; elle le supprime. Expliquons-nous. Elle en supprime la monnaie. Elle annule les efforts partiels consécutifs à l'effort initial dont elle dégage les alentours. Sur cet effort initial, elle n'a presque aucune prise. J'aurai beau m'asseoir et me lever pendant un siècle, même sans vieillir et ne rien perdre de ma vigueur physique, au bout de cent ans, j'aurai toujours besoin d'effort pour me lever.

1. 1° L'association de contiguïté ; 2° l'association de ressemblance.

L'habitude exerce sur l'effort une action limitée. Sur nos sensations, elle n'en exerce aucune. Entendons : sur nos sensations proprement dites, car l'habitude agit sur leurs accessoires ou prolongements (images, idées faisant cortège à la sensation). Le domaine de l'habitude n'est donc pas illimité. La sensation, la volonté, les sentiments actifs lui résistent. Seuls, les sentiments passifs lui restent soumis : tels la joie et la tristesse, images probables de sensations internes réductibles au plaisir et à la douleur. N'en soyons point surpris : car il entre dans toute image du souvenir et, par suite, de l'habitude. On est donc fondé à soumettre à l'habitude le retour et le développement des images conformément à l'association de ressemblance et à la loi d'affaiblissement progressif.

V

Si l'on cherche une antithèse à l'habitude on la trouvera sans attendre : c'est l'*innovation*. Inutile de la définir. On en conclura vite que la faculté d'innover est essentiellement et « généralement » humaine. Mais peut-être lui attribuera-t-on un champ d'exercice singulièrement moins étendu que le champ réel. Assurons-nous-en. Nous nous assurerons en même temps que les pages dont le résumé va suivre, tout en ne manquant pas d'exactitude, ne manquent certes point d'originalité.

Je pense aux vers d'*Athalie* :

> Celui qui met un frein à la fureur des flots
> Sait aussi des méchants   les complots.

Le « blanc » de la citation correspond à un blanc de mon souvenir. Je ne puis me taire. Je cherche un verbe de trois syllabes et qui ait le sens du verbe de Racine dont j'ai gardé la signification dans ma mémoire ; mais j'ai oublié le mot. Le premier verbe qui se présente est : « empêcher ».

Vérification faite, je me suis trompé. C'est « arrêter » qu'il fallait dire. Et cet infinitif est appelé par la métaphore du premier vers : « ... met un frein. » J'ai été victime d'un souvenir infidèle; je le regrette. Mais ce n'est point ce dont il s'agit. Il s'agit de ce que j'ai fait en remplissant, tant bien que mal, le « blanc » de mon souvenir. *J'ai innové*. — Piteusement ! — Tant que vous voudrez, j'ai innové quand même.

Voilà un premier genre d'innovation à portée de tout le

monde. Sommes-nous là au plus bas degré de l'innovation? Pas encore. Serrons de près la définition du mot : innover, n'est-ce pas introduire dans la conscience ce qui, de soi-même, ne s'y trouverait pas? Il le semble. Mais qu'est-ce donc que cela qui s'y trouve de soi-même?

Des états et des fonctions? Nullement. Des états, pas davantage. Pour y découvrir des fonctions, il faut déjà innover. Voilà certes ce dont on ne se doutait guère. Nous n'allons peut-être pas nous en apercevoir tout de suite. Sachons y mettre le temps, la chose en vaut la peine.

Supposons la conscience non pas inerte, mais passive. Tout y passe et repasse. Ce qui repasse n'est même pas reconnu. — Réintégrons dans la conscience le souvenir et l'effort : rappelons-nous que le souvenir, lequel n'est qu'un genre de l'habitude, s'associe à l'effort, etc., qu'adviendra-t-il? J'éprouve par exemple la sensation A. Je me souviens d'en avoir jadis éprouvé de pareilles : A', A'', A''', etc. Pendant que ce souvenir occupe la scène, le devenir de ma conscience continue. Je n'y prends plus garde. Ce devenir, je l'ai fait, pour ainsi parler, descendre dans l'orchestre, et l'orchestre accompagne si faiblement que j'entends à peine. Les faits dont la description précède se passent tous les jours. Il n'importe : ne cessons point de les décrire. Quand la sensation A s'est trouvée réveiller les souvenirs A', A'', A''', elle était en contiguïté avec d'autres états. J'ai brisé cette contiguïté. A la succession A, B, C, j'ai substitué ou plutôt superposé avec *sforzando* la suite A A' A'' A'''. Pourquoi? parce que ces états se ressemblaient. J'ai associé par ressemblance. Et en même temps j'ai innové. En d'autres termes, l'association par ressemblance n'est pas impliquée dans le pur souvenir conscient. D'où l'on peut conclure que l'acte consistant à former des groupes, à s'élever de l'état à la faculté est un acte d'innovation. Dans l'opinion de M. Egger, puisque l'innovation par ressemblance est à la base de l'activité intellectuelle, il faut aller jusqu'à dire que cette activité est un effet de l'innovation. — Il est utile de savoir qu'au début de sa carrière, l'auteur de ces curieuses et fortes leçons de psychologie, a fait une longue halte chez les criticistes. Un moment même, il s'est laissé classer parmi les disciples de Ch. Renouvier. D'ailleurs en aiguillant plus tard dans une direction autre, il nous paraît avoir gardé quelque chose de ses anciennes sympathies. Je ne dis point cela pour dimi-

nuer le mérite de l'œuvre, au contraire. Car si M. V. Egger a démembré l'associationnisme britannique, ainsi qu'on le verra bientôt, en dérivant les deux lois, celle de contiguité et celle de ressemblance de deux sources différentes, il a voulu conférer à l'activité originale du sujet une dignité jusque-là refusée ou méconnue. Exagérerai-je en retrouvant chez M. Egger le célèbre *nisi intellectus,* pris il est vrai dans un sens entièrement nouveau ? On ne s'aperçoit pas assez que la vieille métaphore de la *tabula rasa* est inapplicable aux radicaux de l'empirisme. Pour que la table fût rase, il lui faudrait commencer par être. Or, on ne la trouve chez aucun des empiristes d'outre-Manche, ni chez Hume, ni chez Mill. Il semble que nous en trouvions l'équivalent ici, et même davantage. *Nihil est in intellectu*..., etc., la chose est jugée. Mais comment se représenter cette association de ressemblance dissociée de son ancienne compagne (l'association de contiguité) sinon à la manière d'une source d'activité originale, et d'une activité où l'intelligence et l'effort travaillent de concert ?

L'empirisme est accusé par l'apriorisme de supprimer l'intelligence. Il semble que, cette fois, l'accusation perde toute raison d'être. Assurément, dans une conscience qui n'aurait d'autre loi que celle impliquée par sa définition même, où tous les états glisseraient les uns sur les autres, aucune place ne serait réservée à l'entendement. Mais dans une âme habitée par l'effort, de laquelle l'effort ne disparaît jamais, du moins à l'état de veille, puisqu'il ne se retire d'un point qu'en se concentrant sur un autre ; dans une âme où l'attention produit la discrimination et l'assimilation, ce germe de l'intelligence future, le vieil empirisme se sentirait plus que dépaysé. La doctrine psychologique de M. V. Egger serait-elle donc inclassable ? ni apriorique — on sait depuis longtemps pourquoi[1] — ni empirique, attendu que jusqu'à ce jour, dans l'histoire de l'empirisme, la réalité de l'effort et du libre vouloir a généralement, et presque délibérément, été rejetée ?

Il était croyons-nous indispensable d'interrompre notre exposé pour dégager l'esprit de la doctrine : car ici en est le cœur. Et ce cœur est à la fois celui d'une psychologie et d'une philosophie. L'auteur de cette philosophie, s'il a l'extérieur d'un idéologiste, s'il attache aux formules une importance

1. Pourquoi ? parce que l'auteur rejette les catégories, qu'il part de la conscience toute faite sans chercher à la construire, sans même discuter l'opportunité de sa construction...

extrême, s'il donne à la sentence condillacienne une énergie qu'on ne saurait désormais surpasser, puisqu'il affecte parfois de ne point distinguer entre une science et sa langue[1], cet auteur est, à bien des égards, l'un des plus modernes parmi nos contemporains. Les philosophies de la volonté font prime au temps où nous sommes. Et c'est à elles qu'il convient de rattacher la philosophie de M. V. Egger. Mais dans ces philosophies où la logique exige impérieusement que la volonté soit, en quelque sorte, la mère de l'intelligence, est-il permis de parler d'empirisme? Est-on en-deçà ou au delà de l'apriorisme[2]? — Voici donc où nous sommes. Tout à l'heure nous rencontrions l'attention sur le chemin de l'habitude, prête à lui barrer le passage et à l'empêcher de se détruire. C'est encore elle que nous venons de rencontrer, toujours à l'œuvre, et l'on peut dire à la même œuvre, puisque son rôle est d'annuler les effets de l'automatisme, soit celui de l'habitude, soit celui qui résulte du pur devenir. Or, qu'est-ce que l'association par contiguïté? C'est la réapparition fragmentaire d'un devenir passé qui vient, à la manière d'une ombre, doubler le devenir actuel. Et l'âme n'y gagne rien : au lieu de s'enrichir elle s'encombre. L'association par ressemblance, à l'exercice de laquelle la volonté est indispensable, vient changer tout cela. Cette associa-

1. « Une science n'est qu'une langue bien faite. »

2. Charles Secrétan définit l'intelligence : « Une réflexion de la volonté sur elle-même. » Il admet donc une sphère supérieure aux catégories, mais où il faut aller en chercher le germe. Si ce n'est point là de l'apriorisme au sens kantien du terme, est-ce de l'empirisme ? On alléguera que les philosophes dont je parle sont des métaphysiciens tandis que notre auteur est et ne veut être que psychologue. J'en conclurai que M. Victor Egger élimine délibérément de sa curiosité les problèmes métaphysiques en ce sens qu'il ne les aborde pas de front. Une chose du moins est incontestable, c'est qu'il a une doctrine de psychologie, que ses constatations forment un ensemble, et qu'il y a là une philosophie toute prête à se dégager. Et je me demande si cette philosophie peut s'appeler un empirisme. L'essentiel de tout empirisme n'est-il pas l'affirmation de la passivité du sujet ? Or, ou je n'ai fait qu'un long contresens sur la doctrine de M. V. Egger, ou l'une de ses affirmations favorites et capitales est celle de l'activité du moi, activité créatrice de l'intelligence. L'intelligence n'est pas donnée. C'est la conscience qui se la donne par l'intermédiaire de l'effort. En vain m'objectera-t-on que M. Egger dérive l'intelligence de l'association, ce qui est le propre des empiristes. Je répliquerai que M. Egger, en dissociant les deux lois de l'association, et en subordonnant la découverte des ressemblances à l'exertion de l'effort rompt définitivement avec l'associationnisme. Ce qui pourrait tromper ici c'est que le chemin qu'il va prendre et qui le conduira vers des hauteurs desquelles il dominera l'apriorisme, ne passe point par l'apriorisme. Je ne puis insister davantage sur cette digression. Les esprits avisés, j'imagine, en comprendront l'importance.

tion brise les contigus, forme des ensembles nouveaux. Elle seule, à le bien prendre, est digne de ce nom : car toute association implique des associés et parler d'associés, c'est toujours, à quelque degré, parler de semblables. Or, la contiguïté est une chose et la similitude en est une autre. Mais pourquoi disons-nous que l'on innove aussitôt que l'on associe par ressemblance? Parce que l'on dérange pour ranger; parce que l'on détruit pour construire. Que ce soit là innover aussi peu que possible, c'est innover quand même.

Et c'est pourquoi l'étude de l'association de ressemblance est étroitement liée à celle de l'imagination créatrice, mieux appelée : novatrice. Voici, par exemple, un peintre qui nous représente un moulin dont une rivière fait tourner la roue. Ni la rivière, ni le moulin représentés ne sont nulle part. Il n'en est pas moins vrai que l'association, ici est intervenue. L'association de contiguïté d'abord ; les moulins, dans la réalité, sont contigus aux rivières. L'association de ressemblance ensuite, attendu que la généralisation de cette contiguïté par l'esprit, comme toute généralisation d'ailleurs, implique une constatation de similitudes. Fromentin a, sur ce sujet, un morceau célèbre. Un jour qu'un berger passait sur la Seine conduisant un troupeau, le compagnon de l'artiste, un paysagiste illustre qui fut son maître lui dit : « Savez-vous que c'est une chose très belle à peindre *qu'un* berger au bord *d'un fleuve* »[1]?

On pourrait longuement discuter sur ce texte; et l'on prévoit, dans l'interprétation, de sérieuses divergences. L'un affirmerait qu'un seul exemple a suffi pour faire jaillir la généralisation. L'autre soutiendrait que l'exemple n'est pas unique, que les exemples antérieurs ont été oubliés, et, qu'à l'insu de l'observateur, ils ont fait boule de neige. Ainsi penserait M. V. Egger.

On le voit : le fait d'avoir vu des bergers longer des rivières est ou peut être la source d'une remarque générale, de laquelle une œuvre d'art sortira. Mais il n'est pas nécessaire d'avoir vu plusieurs fois le même berger côtoyer la même rivière. Et par conséquent l'habitude est ici hors de cause, telle que nous l'avons précédemment décrite. Il semble néanmoins paradoxal de lui refuser tout rôle. C'est donc que l'habitude, telle que nous l'avons examinée ici même, n'épuise pas le champ de

1. Cf. *Une année dans le Sahel*, p. 221, in-12.

l'Habitude. Une distinction s'impose. 1° Nous nous habituons à un costume : nous le portons tous les jours. 2° Quand même nous changerions quotidiennement de toilette, nous exercerions néanmoins une habitude : celle de nous habiller.

L'*Habitude générale* est donc distincte de l'habitude proprement dite, pure répétition du même. Et celle-là est le principe des associations de ressemblance. La seconde reproduit. La première innove ou, du moins, elle est la condition générale de l'innovation. Inutile de la montrer à l'œuvre. Si les psychologues ont omis le chapitre auquel cette habitude avait droit, les gens du monde la saluent au passage chaque fois qu'ils parlent d'un bon ouvrier, d'un bon pianiste, d'un bon écrivain.

La question intéressante n'est donc pas de découvrir une nouvelle loi de l'âme mais de chercher comment elle se comporte à l'égard des lois précédemment dégagées.

L'exemple qui va suivre n'est pas celui de M. V. Egger. S'il nous conduit aux mêmes résultats, il ne sera pas indifférent que nous ayons changé d'exemple. J'ouvre le *Clavecin bien tempéré* de Sébastien Bach. J'en étudie la première fugue. Je l'apprends. J'arrive à la jouer par cœur et sans faute. C'est là un effet de la répétition : nous restons dans la sphère de l'habitude spéciale. Nous allons maintenant en sortir. J'étudie une seconde fugue : je l'apprends plus vite. J'ai donc appris à faire une chose en faisant une autre chose. Une habitude générale s'est formée. Plus je me donnerai d'habitudes spéciales, plus l'habitude générale s'en ressentira. Cette habitude a pour matière l'apprentissage des « fugues de Bach ». En même temps qu'elle, d'autres prennent racine et croissent : l'habitude de déchiffrer, de lire et de comprendre « l'œuvre » de Bach ; l'habitude de déchiffrer de la musique ; de l'analyser..., etc... Ainsi l'habitude générale se manifeste dans la succession des habitudes spéciales analogues, au sein de leur succession même.

Tous les lecteurs de Bach se familiarisent avec son œuvre. Et leur intelligence musicale en profite. Parmi ces lecteurs quelques-uns se rencontrent chez qui l'aptitude à composer s'éveille. D'abord ils écrivent dans le genre de leur maître favori : progressivement la distance du modèle à l'imitation s'accentue. L'imagination novatrice s'est substituée à l'habitude générale : mais elle ne l'a remplacée que parce qu'elle en est issue. Ainsi l'habitude générale se manifeste dans l'invention spontanée. Elle est alors — et cette fois c'est

M. V. Egger qui parle, — la condition de l'imagination novatrice.

On dirait vraiment que l'habitude générale travaille à l'encontre de l'habitude spéciale. Celle-ci ne ferait que des perroquets, des imitateurs des autres et d'eux-mêmes à l'infini; celle-là ferait les originaux. L'antagonisme est indiscutable entre les deux genres d'habitude. Mais quelles en sont les limites ? On les constate plus aisément qu'on ne les détermine. Il est certain que l'esprit le plus riche en aptitudes sera en même temps le plus riche en habitudes générales; et qu'avoir des dispositions pour un art ou pour une science équivaut à dominer les habitudes spéciales que l'on y acquiert, au point de les généraliser. Les esprits lents aux mathématiques peuvent à la rigueur comprendre pas mal de démonstrations de géométrie. Mais ils ne les comprennent qu'une à une; et ils sont obligés de réapprendre celles dont ils ont perdu la mémoire. Les autres, qui savent ce que c'est que démontrer, peuvent se permettre d'oublier leur cours. Une fois au tableau, devant une proposition à établir, ils la démontreront comme s'ils en découvraient la démonstration séance tenante. Et peut-être la mémoire ne les aidera-t-elle que médiocrement. Dans une de nos leçons sur la Science de l'Éducation, faite à l'Université de Montpellier, il nous est arrivé de soutenir que l'une des fins de l'éducation intellectuelle était de bien apprendre... à oublier. Et, de fait, si dans ce que l'on emmagasine, on ne sait pas éliminer, on reste incurablement médiocre. Est-ce à dire que plus on aura de mémoire, moins on aura l'esprit personnel ? Et allons-nous imiter nos maîtres de l'enseignement primaire dans le procès qu'il font à la mémoire, et que, pour la plupart, ils instruisent et plaident si maladroitement ? On peut avoir beaucoup de mémoire et n'avoir aucune intelligence. Et ce n'est pas tant la mémoire qui importe, que la manière de s'en servir. Mais si l'on sait faire un bon usage d'une matière, n'est-il pas évident que plus on sera riche de cette matière, plus on l'exploitera utilement ? En fait, personne n'est dépourvu d'habitudes générales, et il faut bien qu'il en soit ainsi. Car les esprits les plus lents, les plus inaptes, font toujours quelques progrès. Autrement dit, ils acquièrent, avec une aisance croissante, des habitudes spéciales analogues entre elles. Ceux-là savent ce qu'ils font et ce qu'ils peuvent : on sait ce à quoi l'on est apte quand il s'agit d'un acte déterminé. On l'a sou-

vent répété, lui, ou ses analogues. Mais quand les analogies s'éloignent et que les différences s'accumulent, il n'est qu'un moyen d'être renseigné sur ses capacités : l'épreuve. On ne connaît les bornes de ses pouvoirs que par le succès ou l'échec. On les connaît même si mal, qu'on se lasserait avant d'avoir fini de compter les médiocres qui se prennent pour des hommes de génie indifférents à la gloire. A les entendre, il leur aurait suffi de vouloir un peu pour produire beaucoup. Le plus étrange n'est pas qu'ils le disent, mais qu'ils en soient persuadés. Ne raillons pas : tous ou presque tous sont sincères et quelques-uns disent vrai à qui l'occasion impérieuse seule a fait défaut. Mais lesquels? — Ainsi l'habitude générale a des limites indécises, le plus souvent inconscientes. Sa réalité est indéniable. Son étude est très difficile.

De ce qui précède on peut conclure à trois modes de groupement des images. 1° Elles s'associent, car elles ont été associées naguère, elles ou leurs sensations génératrices. 2° Elles s'associent, car elles se ressemblent. 3° Enfin elles s'associent suivant un mode nouveau, original. On vient de reconnaître l'association de contiguïté, l'association de ressemblance, l'imagination novatrice. L'association de contiguïté, c'est la répétition d'habitude. L'habitude, par suite, en est la condition. L'association de ressemblance en est l'occasion. J'ai perçu plusieurs fois la contiguïté AB : la tendance au groupement des images correspondantes en est issue. Dès lors il me suffira, pour que cette tendance arrive à l'acte, de me trouver en présence d'une contiguïté semblable, *ab* par exemple.

1° L'acte d'imagination a pour condition l'habitude générale, mais quelle en est l'occasion?

2° et 3° De plus, quel est le déterminisme de l'association de ressemblance dont nous ignorons encore la condition et l'occasion ? Trois problèmes restent donc à résoudre.

Il est facile de répondre à la première question. La division du travail et, par suite, des professions est chose socialement avantageuse. Pourquoi ? Parce que l'on fait mieux ce dont on a l'habitude, et aussi ce dont on a le goût. En d'autres termes, et à ne considérer que l'homme tel qu'il nous apparaît aujourd'hui, la division du travail est fondée sur la diversité des aptitudes. Elle est, en un sens, naturelle. On n'imagine donc, que dans l'ordre des choses auxquelles on

pense d'habitude. Gavarni, pour imaginer, n'avait qu'à se promener. Mais s'il voyait tout le monde, il ne regardait que les gens caricaturables. Et la raison, c'est qu'il était caricaturiste. Or, deux individus caricaturables font partie du même genre. Ils participent, l'un et l'autre, du grotesque. Et c'est ce qu'il fallait démontrer, à savoir que l'acte d'imagination est précédé et occasionné par une association de ressemblance [1]. Et c'est pourquoi tout artiste véritable a un genre créé par lui.

Attachons-nous de nouveau, maintenant, à l'association de ressemblance. N'irait-on pas fort bien jusqu'à dire qu'elle est à elle-même sa cause occasionnelle [2]. Je pense à une personne quand je la revois: cela signifie que, sur sa perception, des souvenirs se greffent, autrement il nous serait impossible de « reconnaître ». Tout souvenir déterminé par une perception équivaut à une assimilation.

L'assimilation est donc la cause occasionnelle de l'association de ressemblance. Quant à sa condition, elle va nous faire découvrir un nouveau mode de l'habitude : *l'habitude fragmentée*.

Soient, par exemple, quatre vers d'Homère. Je me les récite de mémoire : ici tout s'explique par l'habitude. Arrivé au quatrième vers, je me récite un vers de Virgile. Pourquoi? Parce qu'il ressemble au quatrième vers d'Homère. L'interruption du souvenir homérique par le souvenir virgilien n'aurait pas été possible sans la constatation d'une ressemblance. Mais cette constatation, non plus, n'eût pas été possible. si nous étions condamnés à répéter intégralement tout ce que nous avons appris. Nous avons donc le pouvoir de fragmenter nos habitudes. Et c'est l'attention qui les fragmente... Et c'est l'attention qui nous fait ce que nous sommes. Entre ces deux affirmations je supprime pas mal d'intermédiaires. Le lecteur attentif les rétablira sans trop d'effort.

VI

La volonté d'une part, les habitudes, de l'autre, contribuent à former chacun de nous. *Homo sum:* chacun de nous peut le dire. Donc chacun de nous est compris dans l'extension d'une espèce. Et de cette espèce les traits sont gravés en lui. Il est donc un fond commun sur lequel chacun de nous prend racine. Il est donc une nature humaine. Autrement dit, au moment où l'âme commence, elle est, en partie, déterminée.

Cette âme sera capable d'intelligence, de volonté, d'effort, d'habitude... N'insistons pas sur ces banalités que nul ne saurait omettre, dans un enseignement de psychologie : un enseignement qui ne contiendrait que de l'original manquerait à sa définition. Ici pourtant, l'originalité du penseur se montre à plein, dans toute son audace, et elle se montre à deux reprises. D'abord M. V. Egger adopte une conception nominaliste de la loi. Ensuite il défend une théorie de l'individu à lui propre, et la plus radicale qui se puisse concevoir.

Les phénomènes et les essences sont réels. Par « phénomènes » entendons les qualités qui passent. Par « essences » entendons les qualités qui durent. Mais que penser des lois ? Attachons-nous d'abord à l'idée de loi physique. On la pourra considérer : 1° comme réalité ; 2° comme vérité. La vérité est impersonnelle et intemporelle. La réalité a le temps pour milieu. La vérité est œuvre de l'esprit ; elle n'a pas d'existence ailleurs. La vérité est à la fois intemporelle et irréelle. Affirmer une ressemblance n'est-ce point affirmer un rapport d'identité partielle ? Mais dans la nature il n'est aucun rapport de ce genre. Les phénomènes de la nature sont contigus. Les analogies n'existent que dans les intelligences. Ainsi des lois physiques. Elles sont des vérités même avant d'avoir été découvertes. Elles ne deviennent réalités qu'après constatation. Il n'en est pas autrement des lois de l'âme[1].

Ces lois, universelles partout où se rencontre une âme, peuvent être énumérées comme il suit : 1° l'opposition de la qualité et de la quantité ; 2° la triplicité spécifique de la quantité consciente : *a*, durée ; *b*, intensité ; *c*, spatialité (pour certains états seulement) ; 3° la distinction des états forts et des états faibles, des sensations et des images ; 4° la réalité de l'effort qui, par sa constance, mérite d'être considéré comme exprimant l'essence de la vie spirituelle, etc.

Le principe leibnitien des indiscernables s'applique rigoureusement aux âmes humaines. Chacune de ces âmes a son

1. L'auteur du présent article avoue ne saisir ici qu'assez imparfaitement les idées de l'auteur du cours. D'où vient cette obscurité ? De ce qu'en cet endroit du cours il est touché à des problèmes de philosophie générale nettement insolubles par la seule psychologie. « Dans la nature, nous dit-on, il n'est aucun rapport de ressemblance. » Si cette affirmation est à prendre au pied de la lettre, la science ne devient-elle pas un mensonge ?

individualité distincte. Or, s'il est des dispositions, des tendances déterminées pour tout ce qui est compris dans le genre humain, en est-il ainsi pour les individus considérés comme tels?

A première vue, l'individualité résulte de deux facteurs : 1° le principe de l'individuation, qui est l'effort ; 2° le milieu physique. Celui-ci est double. Il comprend : le corps qui nous est propre ; la partie du milieu extérieur où s'écoule notre vie. C'est dans ce milieu que les images puisent leur matière. Et ces images deviennent les sources des habitudes. Est-cela tout ce que nous avons à dire *de principio individui?*

Le sens commun proteste. Je parle du sens commun d'aujourd'hui. Celui d'hier, peut-être, eût donné plus facilement raison à M. V. Egger. Et pourtant, il date d'autrefois, le proverbe : « Tel père, tel fils. » — Il n'est pas d'hier, non plus, cet autre proverbe : « A père avare, fils prodigue. » — En d'autres termes, il faut compter avec l'hérédité, avec la double hérédité physiologique et psychologique. Faut-il décidément compter avec l'hérédité psychologique, laquelle implique des prédispositions individuelles congénitales?

M. V. Egger répond résolument : non. Et voici les raisons qu'il en donne : les dispositions innées ne se font jour qu'à l'âge de cinq ans. A cet âge, l'influence des parents s'est exercée, l'esprit d'imitation s'est éveillé. L'influence des parents n'est-elle pas proportionnelle à la durée de leur présence et à la fréquence de leur action? L'orphelin ne tient-il pas plus de ses éducateurs que de ses parents? On dit les nègres inéducables : c'est qu'on s'y est mal pris pour les élever..., etc.

Soit. Accordons à M. V. Egger cette thèse énorme, à savoir qu'il n'y a point d'hérédité, entendons de transmission héréditaire, ou de l'individuel, ou de ce qui est acquis par l'individu. Je sais d'ailleurs que la thèse, tout énorme qu'elle me semble, a ses partisans. J'attends néanmoins, pour la combattre, qu'on m'ait démontré l'absence de toute hérédité physiologique. Car si le point de vue de l'idéalisme n'est pas inadmissible, toute distinction radicale s'efface entre les deux hérédités, tout de même qu'entre le physique et le moral. Et alors la conséquence s'impose : on ne peut maintenir l'hérédité physique, quand on répudie l'hérédité mentale, à moins de rétablir le double substantialisme de Descartes et de le rétablir en l'aggravant. Voilà pourquoi, tout en m'appliquant à

résumer les idées de M. V. Egger, je ne puis m'empêcher, ici, de leur résister. Et je vais résister encore. Car nous voici au chapitre des « vocations », et M. Egger va être contraint de leur déclarer la guerre. Il le fait d'ailleurs avec une indiscutable crânerie. Je ne vois pas d'ici Napoléon discutant en Sorbonne sur l'infini, le fini et leur rapport. J'entends bien Victor Cousin déclarant qu'il n'y eut point de vaincu à Waterloo. Je me le figure assez mal dans l'état-major de Napoléon. Cela tient probablement à l'impossibilité où je suis de savoir ce qu'est « un grand homme ». Je sais ou crois savoir ce qu'est un grand philosophe, ou un grand musicien. Je sais moins ce qu'est un grand peintre, moins encore ce qu'est un grand capitaine. Le grand capitaine, si je me le figure mal, je l'entrevois néanmoins. Quant au grand homme, j'entends le grand homme en soi[1]..., j'en demande pardon à M. V. Egger, mais je trouve qu'il a bien de la chance de savoir ce que c'est.

VII

L'analyse générale de l'âme est terminée. L'étude des lois qui la régissent « en tant qu'âme humaine » a pris fin. On étudiera plus tard, et ailleurs, d'une part : les sensations et les images, les tendances et les sentiments ; de l'autre les actes et les opérations de l'esprit. On entrera, dès lors, dans « la » ou plutôt dans « les » psychologies spéciales. La psychologie générale attend encore son dernier chapitre, un chapitre de synthèse. Cette *Synthèse générale* remplit une dizaine de leçons. Je ne suis pas sûr que les notes prises au cours l'aient eté avec tout le soin désirable. Peut-être, à les bien prendre, de sérieuses difficultés s'y opposaient. La pensée du maître était-elle plus laborieuse ? Ses idées plus inattendues ? La matière plus rebelle à l'exploitation ? Je ne saurais décider. Mais en renouvelant l'expression de mes vœux pour que ces leçons deviennent un livre, je souhaite une révision attentive des dernières leçons. Elles la méritent. Car elles font le plus grand honneur à celui qui les a pensées.

1. Cela ne veut pas dire que le grand homme *existe* aux yeux de M. V. Egger, mais que M. V. Egger le juge *pensable*, et qu'il est à ses yeux l'objet d'un concept déterminé. Pour nous c'est le contraire. Il nous est impossible de penser au genre « grand homme » sans que le genre manifeste immédiatement une tendance à se *spécifier* et même à s'*individualiser*.

Deux théories les résument : celle du Moi ; celle du Non-moi spatial. Qu'est-ce que le Moi ? Un être qui dure et se reconnaît incessamment. M. Egger me semble innover profondément quand, après avoir admis l'antithèse classique, la position du moi par « opposition », il constate, à l'intérieur du moi (séparé du non-moi), une opposition originale, celle d'un présent et d'un passé non *duquel* mais *sur* lequel le présent se détache. Et là où M. V. Egger ne craint pas d'identifier le *je* au *jadis* je ne vois guère en quoi l'on pourrait craindre de le suivre. Dans la formule « je pense » le *je*, dirait Bergson, regarde en arrière, le *pense* est tourné vers l'avant. « Je » est le substitut de toute l'histoire intérieure et même, à bien des égards, extérieure de chacun de nous. L'erreur des substantialistes n'est donc que partielle. Leur Moi-substance est une abstraction vide, métamorphosée verbalement en réalité métaphysique. On peut éliminer ce Moi-substance dont le moindre défaut est de n'être pas un moi. On ne peut, oserions-nous dire, éliminer « l'illusion de la substantialité ». Cette illusion s'explique par l'opposition dont il vient d'être parlé, par un acte d'effort au sein de la conscience, au moyen duquel tout le passé se concentre et se condense pour s'opposer au présent. Mais si *je* signifie « jadis », *je* est présent en quelque manière. Autant dire alors que le passé est présent, ce qui est à tout le moins paradoxal ! — A moins qu'il n'y ait un signe du passé ? — Non. Nul signe du passé ne saurait être authentique. Il faut que le passé lui-même soit objet d'intuition. Thomas Reid, généralement mal inspiré, il faut bien le reconnaître, quand il prend plaisir à multiplier ses inexplications, ne s'est donc pas étonné en vain, le jour où il a considéré le fait de mémoire comme un presque miracle. C'est qu'en réalité le passé est donné. Et nous parlons au présent de l'indicatif, choisissant, à dessein, le mode et le temps du verbe. Seulement, à entendre Reid, nous jugerions le passé comme tel par l'effet d'une sorte d'inspiration ou de divination. Rien de pareil ici. Le phénomène passé se distingue du présent par sa quantité, son intensité moindre. Il s'en distingue en outre « par son cadre ». Le phénomène passé est encadré, ou plutôt enserré entre un hier et un demain, entre un avant et un après. Il est donné, c'est-à-dire achevé. Le présent n'est pas entièrement donné. Il lui manque un « après ».

De cet ensemble de faits, il est naturel, ou plutôt inévitable de conclure que, si le souvenir était paradoxal, la conscience

le serait au même titre. Or soutenir le caractère paradoxal de la conscience, c'est-à-dire de ce sans quoi rien ne serait, ou tout serait comme n'étant pas, n'équivaudrait-il point à parler pour ne rien dire?

Passons au Non-moi. Et d'abord, ne le réduisons pas au monde extérieur : n'oublions ni nos prochains, ni Dieu, ni la Vérité, trois objets constants de la pensée de l'homme et que l'on n'a point coutume de localiser dans le moi, même fût-on idéaliste. Dans ce cas, l'on s'échappe par la porte plus ou moins dérobée de la croyance.

Le monde extérieur est compris, lui aussi, dans ces objets que nous trouvons en nous, mais dont la réflexion seule nous fait découvrir que c'est dans nos sensations qu'ils puisent leur première raison d'être. Au sens littéral du mot, il n'y a pas de perception externe. Il ne saurait y en avoir. L'auteur des *Philosophes français du XIXe siècle*, un livre, qui affecte les allures du pamphlet mais qui n'en fait pas moins le plus grand honneur au philosophe, H. Taine, a eu raison d'écrire qu'au moment ou Royer Collard monta dans sa chaire de Sorbonne, la philosophie « était dans un trou ». Et de ce « trou de la perception externe » il ne fallut rien de moins, pour l'en faire sortir, que l'enseignement de M. Lacheher à l'École normale. Toute l'école éclectique crut à la perception externe, autrement dit, et, malgré quelques dénégations timides et tardives, à la conscience « faculté spéciale » limitée à la connaissance du moi, de ses fonctions, de ses états. L'idée d'une fonction psychique de perception externe est, en effet contradictoire, à moins qu'il ne fût possible « restant en soi de sortir de soi ». Et c'est ce dont l'évidence est loin d'être immédiate. Et pourtant le profond penseur A. Spir, a rendu quelque justice à Th. Reid. Car s'il faut, selon Spir, attacher une grave importance à l'illusion de percevoir l'externe, illusion commune à tout le genre humain, l'école écossaise aura du moins eu le mérite d'étudier de près cette illusion. Mais depuis Descartes ce devrait en être fait de la perception externe, et là est une des conséquences les plus immédiates et les moins immédiatement aperçues du *Cogito*.

Descartes a pu changer notre façon de lire dans la nature humaine : il n'en a point changé les textes. Or, depuis qu'il est des hommes, et peut-être aussi des vivants, certains de nos états sont immédiatement et spontanément localisés dans

l'étendue, et dans une étendue spontanément opposée à la durée. Si le temps est le frère de l'espace, il en est le frère ennemi. On serait tenté d'en conclure qu'être dans l'espace c'est être hors du temps. Rien de tel. Toutefois le caractère étendu, assignable à certains états de conscience, nous est une raison décisive de les exclure de nous et d'affirmer la réalité du monde. Ces états ne sont autres que nos sensations.

L'ignorant aliène toutes ses sensations. L'homme instruit aliène leurs causes. Dès lors, chercher la matière première du monde, c'est spéculer sur les étendus qui nous sont immédiatement donnés. Une première remarque nous amène à refuser l'étendue, non pas à toutes nos sensations, mais à toutes celles qui ne se rapportent ni à la vue ni au toucher. Si nous parlons la langue originale de M. V. Egger, celle qu'il parlait déjà du temps de la *Parole intérieure*, nous dirons que seuls nos *visa* et nos *tacta* sont étendus. Ne croyons pas à l'action exclusive des muscles moteurs de l'organe visuel pour engendrer l'étendue. Nous voyons toujours plus d'un point : nous voyons au delà de ce que nous regardons. Tout *visum* participe de la grandeur et de la forme. Pour ce qui est de l'étendue visuelle, elle est, dit-on, ordinairement verticale et horizontale : rien de plus. M. V. Egger partage cet avis, sans aller toutefois jusqu'à dire que l'espace visuel est plan. Le plan lui semble inconcevable sans l'idée de profondeur. Le *visum* étendu, serait d'après lui, « la surface indéterminée », ni plane, ni courbe et à une distance de nous absolument indéterminée. — Et pourtant tout se passe comme si l'on voyait la profondeur ! — C'est qu'il est des signes visuels que nous interprêtons en fonction de la profondeur, mais seulement après que la profondeur a été construite. Ces signes sont, comme chacun sait, le mouvement du *visum* et son relief.

Le relief est de peu d'importance comme signe de profondeur ; sans quoi les personnes louches, borgnes ou même celles dont la vision est inégale resteraient insensibles à la profondeur visuelle. Et elles y sont sensibles.

L'étendue tactile va nous occuper maintenant. Est-elle à deux ou à trois dimensions. La thèse de M. V. Egger est qu'il en est tout de même, à ce point de vue, de l'un et de l'autre espace. L'espace visuel et l'espace tactile, en tant que données immédiates de la conscience, n'ont, l'un et l'autre, que deux dimensions.

Avant de résumer les idées de M. V. Egger sur l'opération ou la suite des opérations à l'aide desquelles l'homme construit la troisième dimension de l'étendue et, par là même de l'espace, nous rappellerons au lecteur la difficulté du problème et son actualité persistante. Il n'est pas admis par tous les philosophes que l'on ait raison de nommer, du même vocable, l'espace visuel et l'espace tactile. Leur fusion est contestée. De plus, quand nous, les clairvoyants, nous disons : « l'espace » auquel des deux espaces pensons-nous ? Tantôt à l'un, tantôt à l'autre ? Il est assez probable que dans les cas où nous ne spécifions point, c'est l'espace visuel que nous appelons « l'espace » tout court. Et alors il faut aller jusqu'à refuser aux aveugles la notion vulgaire d'espace. Pourtant chaque fois que les clairvoyants et les aveugles nés parlent d'espace, ils ont l'air de s'entendre... Un matin, chez Renouvier, et avec Renouvier, j'abordai le problème : mes souvenirs n'ont pas été transcrits, mais j'ai tout lieu de les croire fidèles. Donc nous prenions pour accordés ces deux points : 1° tout le monde a l'intuition de l'espace ; 2° le véritable espace, celui que chacun sous-entend, à moins de spécifier, c'est l'espace visuel. Et je concluais en souriant : 3° Donc il n'y a pas d'aveugle. Renouvier éclata de rire. Je poursuivais : « Les aveugles sont des infirmes condamnés à la sensation perpétuelle d'une étendue noire à deux dimensions. Ils ne voient rien, au sens vulgaire du mot, attendu qu'ils ne peuvent rien distinguer. En réalité ils voient sans se douter qu'ils voient... » Le lendemain Renouvier revenait à la question et me disait : « J'ai longuement pensé à votre paradoxe sur les aveugles : vous pourriez bien avoir raison. » L'approbation du maître flatta mon amour-propre et j'eus grand tort de commettre ce jour-là le premier des péchés capitaux. Quelques années plus tard, il me fut déclaré que mon paradoxe impliquait une hérésie physiologique. Je n'en demandai pas plus long, et je cessai de penser à ces voyants sans le savoir que l'on a coutume de nommer aveugles.

Revenons à M. V. Egger. Sa tâche sera double. Il devra prouver que notre sens du toucher ne perçoit que des surfaces. Et quand il l'aura prouvé, il s'agira de bien autre chose : de nous faire assister à la construction de la profondeur. On sait sur ce point la doctrine de M. Lachelier, dans *Psychologie et Métaphysique*. La profondeur, « ce fantôme de l'existence objective », est l'œuvre de l'esprit. De cette

« conclusion », M. Victor Egger va nous donner les prémisses.

D'abord si la troisième dimension de l'espace est l'œuvre de l'esprit, si elle est non seulement inférée mais construite, cette thèse en implique une autre : à savoir la construction du monde des corps, y compris les corps humains. A vrai dire, le jeune enfant « apprend son corps ». Il acquiert la sensation générale et totale de ce corps en prenant des bains. Joue-t-il avec ses pieds, les porte-t-il à sa bouche ? Il s'exerce à discerner ses membres et à les situer. Ses mains deviennent plus agiles, il arrive à les promener partout où il veut. Il peut recommencer vingt fois, cent fois, le même mouvement, et reconnaître, à la suite, la même sensation. Un miroir lui montre son visage. De toutes ces expériences le souvenir détaillé s'efface. Un souvenir-résidu persiste, dont la matière est ce qui s'est le plus généralement offert à l'observation, « l'à peu près identique ». On le convertit en identique, et le très fréquent en permanent. Ainsi l'enfant se regarde deux fois dans le miroir à vingt-quatre heures d'intervalle. Il se reconnaît. Il en conclut que dans cette intervalle son visage est resté le même.

Le corps une fois construit, les autres corps auxquels il est aisé de rattacher le premier se laisseront construire. Dès lors, qu'il s'agisse de notre « guenille » ou du monde extérieur, peu va nous importer. De celle-là à celui-ci les conclusions seront valables. Demandons-nous maintenant si l'étendue tactile, telle qu'elle nous est donnée, comprend deux ou plus de deux dimensions. Et demandons-nous le, en faisant abstraction : 1° de ce que nous savons de notre corps ; 2° des mouvements par lesquels nous nous mettons à portée des objets. Touchons un cylindre. Qu'obtenons-nous ? De petites surfaces, pas davantage : les unes qualitativement pareilles, les autres qualitativement différentes, obtenues suivant un certain rythme et dont « le mode de succession diffère selon le solide que la main enveloppe. Après cette succession, il arrive presque toujours que les petites surfaces, d'abord successives, sont ensuite simultanées. *Voilà ce qui est donné, l'analyse ne trouve que cela* »[1]. Bref le toucher, pareillement à la vue, nous donne des surfaces ; successivement perçues tout d'abord et enregistrées dans ce premier ordre de succession, elles se fixent dans le

1. *Revue des cours et conférences* du 15 mars 1906, p. 28.

souvenir. Nous les touchons encore et nous les reconnaissons. Nous les touchons de nouveau : il y a quelque chose de changé. Pourtant ce sont bien elles : les parties touchées les premières y sont les dernières et réciproquement. Il y a là succession reversible : donc simultanéité. Il y a là retour des mêmes sensations : donc permanence. Donc le toucher ne perçoit que des surfaces.

Changeons d'exemple. Considérons l'homme dans la marche. Analysons cette marche en psychologue. Quelles en sont les données élémentaires ? Des surfaces successives. — Successives et distantes ! — Soit. Nous comptons nos pas. Chacune des sensations pédestres est séparée par une sensation de vide. Mais puisque la marche comble la distance, s'exprimer ainsi équivaut à reconnaître. qu'en marchant. nous comblons des vides. Et « c'est apparemment que la distance est identique au vide ».

Il nous faudrait, maintenant, ramener la profondeur à la distance. Est-ce possible ? Constatons que le marcheur a devant lui un plan, une surface. De cette surface il néglige la droite et la gauche : elles sont indifférentes au but qu'il veut atteindre. Il en néglige la hauteur. Celle-ci l'intéresserait peut-être ; mais elle lui est inaccessible. Il fixe du regard la partie de la surface dont la hauteur égale ou ne surpasse que de très peu la sienne : puis il se met en mouvement.

Qu'est-ce à dire ? Il transforme le bas de cette surface en une succession de pas et en une évolution de *visa*[1]. Il fait de la succession avec de la surface. Voici maintenant notre homme au terme de sa course. Qu'a-t-il devant lui ? Une sorte de « mur spatial » : en haut le ciel, en bas le sol. une surface verticale et horizontale. Mais il se souvient du pays traversé, des « surfaces marchées ». Celles-ci lui apparaissent sous la forme d'un continu temporel. Il peut en constater l'ordre permanent, puisqu'il lui est loisible d'aller et de venir sur la route. Il peut en outre constater la reversibilité de cet ordre. Tout se passe comme si la durée avait été fixée. Mais la durée n'exclut-elle pas la fixité ? D'autre part, l'étendue donnée, avec ses deux dimensions, ne nous offre-t-elle pas l'image de l'immobilité ? Il semble, dès lors. naturel que nous exprimions cette durée fixée en termes d'espace. En faut-il davantage pour faire éclore l'idée de profondeur et attri-

1. *Ibid.*, livraison du 12 avril 1906, p. 206-208.

buer à l'homme le pouvoir de construire la troisième dimension de l'étendue ? Ainsi la troisième dimension de l'espace est bien troisième et ne nous est pas donnée. Elle est donc l'objet d'une hypothèse, mais d'une hypothèse obligatoire pour un être né marcheur, sous peine de ne rien comprendre ni à l'action ni à la vie. Un pragmatiste ne s'exprimerait pas autrement, et un disciple de M. Bergson applaudirait à ce passage.

Une fois l'étendue construite l'espace avec ses trois dimensions, ou le « grand simultané » se laissera construire. Et nous serons arrivés au terme de la Psychologie générale.

P. S. — Ainsi que l'an dernier, le philosophe qui vient de nous occuper, a brusquement disparu, enlevé par un mal implacable au moment où nous travaillions sur son œuvre. Victor Egger est mort presque subitement, le 19 février 1908. Tous ceux qui l'ont connu regretteront profondément ce philosophe, au plein sens du terme, qui ne vécut que pour bien penser, négligent de sa renommée, indifférent aux « considérations actuelles », uniquement dévoué à la vérité qu'il savait chercher avec une lente et féconde persévérance.

LIONEL DAURIAC.

UN OUVRAGE RÉCENT SUR LES RAPPORTS

DE LA

SCIENCE ET DE LA RELIGION[1]

J'ai étudié, l'année dernière, la théorie des lois de la nature exposée dans les livres de M. E. Boutroux[2]. Le même auteur vient de consacrer un ouvrage remarquable à l'examen des solutions diverses données par les doctrines philosophiques contemporaines au problème des rapports de la science et de la religion. Je voudrais, aujourd'hui le suivre sur ce nouveau terrain, passer en revue, avec lui, et résumer, d'après l'analyse très exacte qu'il en a faite, les conceptions que les philosophes de notre temps se sont formées de la science, de la religion et des moyens de les concilier. Je voudrais, à mon tour, apprécier, et ces différentes conceptions, et les remarques critiques qu'elles lui ont suggérées, et les conclusions auxquelles l'ont conduit ses propres réflexions sur l'importante question dont il s'agit.

Les doctrines examinées par M. Boutroux peuvent être, selon lui, réparties en deux groupes, dont l'un représente la tendance naturaliste, et l'autre la tendance spiritualiste. Dans le premier groupe il met : 1° le positivisme d'Auguste Comte, avec sa religion de l'Humanité; 2° l'évolutionnisme de Herbert Spencer, avec sa théorie de l'Inconnaissable ; 3° le monisme de M. Haeckel ; 4° le psychologisme et le sociologisme. Dans le second il fait entrer : 1° le dualisme radical de Ritschl et de ses disciples allemands et français ; 2° la doctrine des

1. Émile Boutroux. *Science et Religion dans la philosophie contemporaine* (in-12, Flammarion, 1908).

2. Voyez l'*Année philosophique* de 1907, p. 79-139.

limites de la science; 3° la philosophie de l'action; 4° la doctrine de l'expérience religieuse, telle que l'entend et l'explique M. William James. De là la division de l'ouvrage en deux parties et en huit chapitres, qui sont tous du plus haut intérêt.

I

1. Voici d'abord le positivisme comtiste qui, ramenant tout objet de connaissance à une réalité expérimentale et utilisable, prétend opérer la synthèse de la science et de la religion au moyen du concept de l'humanité. Comte unit, sous le même nom de *positives,* les notions du réel et de l'utile. Mais il ne semble pas avoir envisagé toutes les difficultés qu'il y a à bien définir et l'utile et le réel et leurs rapports. M. Boutroux fait ici remarquer que le réel et l'utile sont des notions qui, nécessairement, en appellent d'autres, et de plus hautes; que toutes les impressions de tous les individus sont également réelles; que, de ce réel, doit être distingué quelque chose de plus stable et de plus profond, qui est le Vrai; qu'au-dessus de l'utile, objet de jugements particuliers et variables, veulent être placés le Beau et le Bien :

« Qu'est-ce que l'utile? Qu'est-ce que le réel? L'homme a l'ambition de déterminer le premier, et, en quelque manière, de créer le second. L'utile, ce seront les moyens à employer pour réaliser l'objet que j'aurai conçu, et que la raison me présentera comme digne des efforts de l'homme. Et le réel, ce sera ce que moi-même je ferai exister, en puisant des forces dans l'idée même de la tâche que je me suis proposée. En d'autres termes, au-dessus de l'utile, l'homme met nécessairement le bien et le beau, comme source et comme mesure de cet utile même...

« C'est ainsi que le principe de Comte, la notion du positif, union du réel et de l'utile, conduit de lui-même, dès que l'homme le met en œuvre, à ces objets supérieurs à la réalité donnée que Comte s'était proposé d'éliminer : Le réel et l'utile nous sont une incitation à chercher le Vrai, le Beau et le Bien »[1].

La notion d'humanité, telle que l'entend le positivisme, est nécessairement ambigue et, par suite, incapable de fournir un

1. *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, p. 78.

principe premier. Comte croit pouvoir y réunir deux idées différentes : celle de l'homme visible, observable du dehors, qui n'est qu'une collection de faits donnés, analogues à tous les autres faits : et celle de l'homme intérieur, qui pense, désire, aime et cherche. Il ne s'est pas rendu compte que ces deux idées s'opposent l'une à l'autre; que l'homme intérieur, dont il a reconnu la réalité propre, ne peut se laisser emprisonner dans le monde des faits ; que cet homme intérieur aspire à dépasser le donné, à faire mieux, à tenter autre chose, à se surpasser lui-même.

« En vain a-t-on, pour retrancher de l'âme humaine le désir de ce qui dépasse l'homme, tenté de démontrer que ce désir est illusoire, en sorte qu'il doit peu à peu s'atrophier et disparaître, comme un organe qui n'a plus de fonction : l'homme réel ne reconnaît pas sa condition dans celle qu'on lui décrit. Comte nous interdit de rien voir, de rien chercher au delà du monde que nous habitons. Ce monde, selon lui, doit être, pour nous, un tout. Mais déjà Littré s'aperçoit que ce tout n'est qu'une île, entourée de toutes parts d'un océan, dont l'exploration, dit-il, nous est interdite, mais dont la vue nous est aussi salutaire que formidable.

« Est-il possible de fermer l'infini, et de compter sur la désuétude pour nous en ôter l'idée ? La science et la religion, qui se gênent mutuellement, si l'on prétend les loger l'une et l'autre dans le monde fini des phénomènes humains, ne recouvreront-elles pas leur liberté et leur autonomie respectives, si l'on admet, au delà du monde donné, que revendique la science, l'existence d'un autre monde, ouvert à nos désirs, à nos croyances, à nos rêves [1]. »

2. — Pour Auguste Comte, infini, absolu, cause première des choses sont des idées étrangères à la religion comme à la science, et dont l'esprit humain n'a pas plus à se préoccuper au point de vue religieux qu'au point de vue scientifique. Selon Herbert Spencer, ces idées ne sauraient être écartées par la raison : elles s'appliquent à une réalité dont la science est obligée de reconnaître l'existence, qui est le principe et l'objet de la religion, mais que ni la science, ni la religion ne sauraient définir. A l'origine et au fond de toutes choses il y a un Inconnaissable qui relie entre elles la religion et la science, parce qu'elles l'impliquent également, la

1. *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, p. 79.

science y trouvant sa limite et la religion y prenant sa source.

L'agnosticisme de Spencer se fonde sur l'objectivité nécessaire du connaissable. Il ne tient pour connaissable que ce qui est perçu ou perceptible comme chose extérieure posée en face du sujet connaissant, que ce qui est exactement exprimable par un concept et par un mot. Mais la question est de savoir si l'emploi d'une méthode exclusivement objective est la condition de toute connaissance, si l'objectivisme absolu est un point de vue possible et légitime. Et c'est ce que conteste M. Boutroux. L'objectivisme absolu, dit-il, n'est pas possible, parce que, dans la réalité, le sujet et l'objet ne sont nulle part effectivement séparés, et que, même dans les sciences physiques, la parfaite objectivité ne saurait être atteinte. L'objectivisme absolu n'est pas légitime, parce que les sciences qui se rapportent aux choses morales seraient singulièrement appauvries et dénaturées, si l'on prétendait les traiter par une méthode purement objective.

« Pour saisir l'objet séparément, il faut se le donner artificiellement, comme le mathématicien se donne les conditions d'un problème. Tels qu'ils nous sont offerts par la nature, tels qu'ils sont, l'objet et le sujet ne font qu'un. L'esprit humain effectue, pour se mettre en rapport avec les choses, mainte abstraction, mainte réduction des êtres en concepts, dont, pour une forte part, il ne se rend pas compte. Or, la religion est la conscience secrète de la réalité de la vie, de l'âme, et de son rapport avec ces êtres, qui, aperçus par notre entendement, ont l'air de se pousser mécaniquement les uns les autres, comme les atomes de Démocrite.

« C'est pourquoi la religion ne saurait consister purement et simplement dans l'affirmation et l'adoration muette d'un inconnaissable transcendant. Herbert Spencer nous donne trop ou trop peu, comme le lui reprochent avec raison les naturalistes intransigeants. Si l'Humanité d'Auguste Comte est une conception incomplète et instable, parce que l'homme est, par essence, un être qui se dépasse lui-même, à plus forte raison ne saurait-on, avec Herbert Spencer, mettre les hommes en présence de l'être d'où tout dérive, pour leur dire ensuite que de cet être ils ne peuvent rien savoir, ni rien attendre [1]. »

1. *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, p. 117.

M. Boutroux rappelle ici une phrase, souvent citée, des *Premiers Principes* : « Ne se pourrait-il pas qu'il y eût un mode d'existence dépassant autant l'intelligence et la volonté que celles-ci dépassent le mouvement mécanique ? » Et il montre que cette phrase ne peut, comme l'entendait Spencer, donner un sens religieux à l'agnosticisme qu'en appelant, qu'en demandant à la croyance, par la question même qu'elle pose, une détermination religieuse de l'Inconnaissable.

« Énoncer cette proposition, c'est aller au delà. Comment, si l'on conçoit qu'un tel mode d'existence est possible, ne pas vouloir qu'il soit, non seulement possible, mais réel ? Comment ne pas chercher les moyens de transformer cette possibilité en réalité ? Qu'est-ce que la raison, qu'est-ce que la volonté humaine, sinon l'effort pour donner une figure à l'idéal, et pour le faire descendre dans notre monde et dans notre vie ? Et le complément naturel et nécessaire de la parole de Herbert Spencer n'est-il pas cette autre parole : « Que ton règne vienne ! que ton vouloir, de même qu'il est fait au ciel, ainsi se réalise sur la terre ! » c'est-à-dire : Prions et agissons pour que ce règne supérieur de vérité, de beauté et de bonté qu'entrevoit la raison humaine ne soit pas un simple idéal, pour qu'il vienne à nous, pour qu'il se réalise, non seulement dans l'Inconnaissable et dans la région transcendante de l'absolu, mais dans le monde où nous vivons, où nous aimons, où nous souffrons, où nous travaillons ; non seulement au ciel, mais sur la terre[1]. »

3. — Le naturaliste Haeckel n'admet pas l'agnosticisme de Spencer. Il se flatte de ramener tout inconnaissable à l'inconnu, à un inconnu semblable, en son essence, au connaissable. Toutefois il n'entend pas éliminer la religion avec le domaine que lui assigne la doctrine de Spencer. C'est la science même qui, constituée en philosophie, sous le nom de *monisme évolutionniste*, par l'interprétation rationnelle des faits scientifiques, apporte, selon lui, la religion de l'avenir, la religion du Vrai, du Beau et du Bon, par laquelle seront détrônées et remplacées les religions traditionnelles.

Mais on peut demander, d'une part, si les inductions qui font de la science une philosophie, la philosophie de Haeckel, sont vraiment justifiées ; d'autre part, si et comment se rattachent à cette philosophie, si et comment se déduisent du

1. *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, p. 118.

monisme évolutionniste les concepts généraux dont est formée la religion de Haeckel. C'est sur ces deux points que portent les objections de M. Boutroux. Il soutient et établit, d'abord, que la philosophie de Haeckel ne peut être considérée comme un simple prolongement de la science, et qu'elle renferme, accolés aux concepts expérimentaux de la science, des éléments visiblement empruntés à la métaphysique dogmatique; ensuite, que, pour rendre cette philosophie capable de remplacer les religions, Haeckel a dû l'enrichir de concepts normatifs qui lui sont absolument étrangers, ou peut dire opposés, et qui viennent de la conscience religieuse elle même.

« Haeckel se contente de dire : l'homme moderne, à côté du féroce combat pour l'existence, voit partout des marques du Vrai, du Beau et du Bien. Mais quel rapport y-a t-il entre ces deux aspects de la réalité ? Et comment se fait-il qu'il suffise d'apprendre de la science que la loi de la lutte pour la vie est la loi fondamentale de la nature pour être en état de conclure que le Vrai, le Beau et le Bien sont partout présents dans le monde, et doivent être l'objet de nos désirs et de nos efforts ?

« Visiblement Haeckel, pour se mettre en mesure de remplacer les religions, a introduit ici des concepts normatifs à côté et au-dessus des concepts expérimentaux, ou, ce qui revient au même, a prêté une valeur aux impératifs donnés subjectivement dans notre conscience...

« Mais que ne rétablit-il pas, en réintégrant ainsi dans la philosophie, comme un idéal à poursuivre, le Beau, le Vrai et le Bien? Le Dieu des religions est-il autre chose que la manière dont elles se représentent, le Vrai, le Beau et le Bien?... Toutes les spéculations métaphysiques et religieuses des hommes ont été suscitées par la nature étrange de ces trois objets, qui ne sont pas matériellement donnés, mais dont l'esprit cherche à déterminer la notion, par un progrès infini, en se haussant au-dessus de soi et en tâchant de s'unir à ce qu'il appelle Dieu...

« La philosophie de Haeckel, en tant qu'elle se bornait à s'opposer aux religions, insistait surtout sur l'unité fondamentale des êtres, sur le mécanisme universel, sur la fatalité de la lutte pour l'existence, sur le néant de nos convictions subjectives, sur la solidarité absolue qui lie chaque être à l'ensemble de l'univers. Peut-on, de ces principes, déduire quoi que ce soit qui ressemble à ce que nous appelons liberté,

valeur de la personne, humanité, fraternité, poursuite de l'idéal ?

« De même que c'était pour la science, telle que la concevait Haeckel, un problème paradoxal d'évoluer en philosophie, de même l'évolution de cette philosophie en religion est une transmutation si peu indiquée par les principes du système qu'elle apparaît comme surnaturelle[1]. »

4. — Le psychologisme prétend ramener le contenu de la conscience religieuse aux manifestations ordinaires de l'activité psychique; il n'y voit rien que ne suffisent à expliquer les lois communes de la psychologie. A quoi M. Boutroux répond que les explications fournies par le psychologisme laissent un résidu. « La conscience religieuse, remarque-t-il, a une certaine teinte, un caractère, une forme spéciale, que néglige le psychologisme, ou qu'il ne considère que pour le traiter d'illusion et le nier. Elle renferme l'idée de sacré, d'obligation, de chose voulue par un être plus grand que l'individu, dont celui-ci dépend. C'est là, à vrai dire, l'élément religieux, lequel, comme du dehors, marque les phénomènes concomitants d'un caractère que, par eux-mêmes, ceux-ci n'acquerraient pas. Si l'exaltation, si la mélancolie revêtent, chez tels sujets, la forme religieuse, ce n'est pas qu'il y ait une mélancolie, une exaltation religieuses : c'est qu'il existe, par le monde, des idées religieuses dont le sujet a été informé et qui se sont imprimées dans son imagination[2]. »

Le sociologisme ne conteste pas ce qu'il y a de spécial dans le phénomène religieux ; mais il croit pouvoir le rapporter à l'influence sociale. Pour un certain nombre de sociologues, c'est des nécessités sociales qui s'imposent à l'individu que procèdent les sentiments moraux et religieux. M. Boutroux leur répond que la religion, telle qu'elle se présente chez les peuples civilisés, est chose individuelle et intérieure, et que, loin d'impliquer l'effacement de l'individu, elle en est l'exaltation, du moins si l'on considère cette forme supérieure de l'individualité qui, proprement, s'appelle la personnalité :

« Chose remarquable : c'est notamment l'esprit religieux qui dispose l'individu à juger de haut les institutions, à les tenir pour purement accidentelles ou humaines, à se révolter contre elles. Les grandes consciences religieuses se sont posées

1. *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, p. 151 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 201.

en face de la société, comme représentant, à elles seules, le droit et la vérité, parce que derrière elles il y avait Dieu, tandis que, derrière les sociétés données, il n'y a que l'homme, la nature et les circonstances. Loin que la conscience religieuse consente à s'identifier avec la conscience sociale, elle incline l'homme à opposer les droits de Dieu à ceux de César, la dignité de la personne à la contrainte publique[1]. »

II

1. — En passant aux doctrines qui représentent la tendance spiritualiste, nous rencontrons le ritschlianisme. Ce qui caractérise la doctrine de Ritschl et de ses disciples, c'est de placer la religion exclusivement ou principalement dans le sentiment, dans la vie intérieure, dans la communication spirituelle des âmes en Dieu, et de reléguer en second plan, ou même d'écarter tout ce qui en ferait un objet de connaissance théorique; de sorte que, installée dans un domaine bien séparé de celui de la science, elle ne puisse jamais la rencontrer sur son chemin, M. Boutroux n'a pas de peine à montrer que l'écueil du système de Ritschl est un subjectivisme sans contenu; qu'une foi religieuse d'où l'on a voulu ôter tout élément objectif ou intellectuel n'est autre chose qu'une abstraction, une forme vide, un mot, un néant; qu'une telle foi est incapable de prouver qu'elle n'est pas une simple illusion.

« Il est certain qu'en appliquant de plus en plus radicalement la méthode d'épuration préconisée par Ritschl, en s'étudiant à retrancher de la conscience religieuse tout ce qui ne jaillit pas immédiatement du sujet lui-même, on ne peut manquer d'aboutir à en ôter tout ce qui justifierait ses croyances à ses propres yeux, puisqu'une justification, c'est une raison qui dépasse le fait subjectif et brut par un caractère d'universalité et de nécessité, c'est-à-dire d'objectivité...

« En réalité, si l'on veut assurer toute sa valeur à la conscience religieuse, à la foi, à l'amour, sans glisser à un subjectivisme abstrait et vide, ce n'est pas une épuration négative, une mutilation et une dissolution sans bornes qu'il faut lui faire subir. Il convient, au contraire, d'enrichir le sujet, de l'agrandir, de le hausser le plus possible vers l'être et l'universel. La méthode à suivre pour dépasser le point de vue

1. *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, p. 206.

purement théorique de l'intelligence abstraite, consiste à user de toutes les ressources de l'intelligence unie à la vie, et non à chercher un point de vue situé hors de l'intelligence. Plutôt que de se ménager, toujours plus loin, un refuge contre les attaques de la science et de la raison, il convient de s'assimiler cette science le plus largement possible, d'assurer à sa raison tout le développement qu'elle comporte, et de composer, avec toutes ces données, des instruments pour la réalisation des fins idéales[1]. »

2. — Des savants d'une autorité incontestable nient l'antagonisme de la science et de la religion, en alléguant l'idée que l'on doit se faire, que l'on se fait aujourd'hui de la science. Aujourd'hui, disent-ils, la science ne prétend plus, comme autrefois à la connaissance absolue de la nature des choses. Fondée sur l'expérience, et sur l'expérience seule, elle est limitée en étendue et en profondeur. Au delà des limites où la science est forcée de se renfermer, la croyance religieuse peut trouver un terrain libre et assuré pour les principes dont elle a besoin.

Quelques savants, et non des moindres, vont plus loin, n'hésitent pas à soutenir qu'en deça même de ses limites, la science est orientée dans le sens de la religion. Selon eux, les limites de la science ne représentent pas une pure négation, une négation absolue, mais une négation relative, la privation d'une connaissance qu'elle appellerait, qu'elle exigerait pour être complète ; elle en sait assez pour savoir qu'elle ne se suffit pas.

M. Boutroux estime que cette manière d'entendre et de pratiquer la conciliation de la religion et de la science est une des plus fortes et des plus concluantes que l'on puisse concevoir. Mais il ne lui paraît pas certain qu'elle satisfasse de tout point la conscience du savant ou celle de l'homme religieux :

« Malgré tous ses efforts pour recueillir purement et simplement les enseignements de la science, sans les solliciter en rien, le spiritualiste risque d'être renié par le savant, lorqu'il interprète les limites de la science dans un sens favorable à la religion. S'il est un dogme qui, pour la science, soit fondamental, c'est qu'elle ne sait pas où elle va. Se reconnaît-elle des limites, elle ne sait à aucun degré ce qu'il y a derrière ; et

1. *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, p. 224.

toute interprétation de ses ignorances comme de ses certitudes lui est suspecte. La science est essentiellement jalouse de son indépendance, de son autonomie, de son droit de ne pas savoir.

« De son côté, la conscience religieuse persiste à s'étonner d'être obligée de demander à la science l'autorisation d'exister. Elle ne songe pas, certes, à s'élever contre les résultats de la démonstration scientifique. Elle conçoit sans peine qu'entre elle et la science il doit y avoir un rapport, et que science et religion ne peuvent être radicalement hétérogènes, puisque, si Dieu est, il est la cause du monde dont la science étudie les lois, et qu'il ne se peut qu'entre la cause et l'effet il n'y ait aucune relation. Mais elle revendique, elle aussi, son autonomie, son libre développement. Comme toute vie, elle veut être elle-même et déployer du dedans toutes ses puissances. Or, elle risque de se trouver gênée dans un système qui, malgré tout, semble subordonner aux conceptions de la science le droit pour la religion de se manifester[1]. »

3. — De nos jours se sont constituées une philosophie de la science et une philosophie de la religion qui, fondées également sur les conditions de l'action humaine, paraissent assez concordantes pour pouvoir être réunies en une seule, sous le nom de *philosophie de l'action* ou de *pragmatisme*. D'après cette philosophie, l'activité humaine est la racine commune de la science et de la religion, par lesquelles elle se développe et se réalise dans ses deux directions, l'intelligence et la volonté. Par la science, elle est tournée vers le monde extérieur et peut lui imposer sa domination. Par la religion, elle est tournée vers son principe, vers Dieu et y puise la force de se dépasser. La science et la religion se rencontrent, il est vrai, sur un terrain commun : celui des concepts qui se rapportent aux faits naturels. Mais, du point de vue pragmatique, concepts scientifiques et concepts religieux sont considérés, non comme des expressions adéquates de la vérité, mais comme deux systèmes de symboles plus ou moins différents, dont l'accord peut être recherché sans que la religion ait un sacrifice à faire.

M. Boutroux voit dans cette philosophie de l'action, qui est, dit-il, « encore nouvelle », qui est « appelée peut-être à réaliser encore de grands progrès[2] », une tentative très digne d'atten-

1. *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, p. 266.
2. *Ibid.*, p. 292.

tion. Mais elle ne lui semble pas, sous sa forme actuelle, résoudre les difficultés qu'elle affronte. Il montre très bien qu'elle ne donne aujourd'hui une juste théorie ni de la science ni de la religion ; que le savant ne peut s'accommoder du pragmatisme scientifique, ni l'homme religieux du pragmatisme théologique ; que l'esprit de l'un, pas plus que celui de l'autre, ne peut renoncer à l'idée de l'être et de l'objectivité :

« La philosophie de l'action a beau multiplier les analyses et les raisonnements ingénieux : elle persuade difficilement aux savants que la science, non seulement invente tous les concepts, toutes les mesures où elle enserre les phénomènes, mais fabrique les phénomènes eux-mêmes. Jalouse désormais de démontrer que toutes nos connaissances sont et demeurent invinciblement relatives, la science multiplie volontiers elle-même les preuves d'une intervention contingente de l'homme dans toutes les opérations scientifiques. Mais, si l'on s'avise de pousser cette démonstration à la limite, et de conclure que le fait lui-même est d'invention humaine, elle proteste. C'est précisément parce que le fait, de quelque manière, est en soi en même temps qu'il est incommensurable à nos unités de mesure, que nous sommes obligés à tant d'efforts pour le déterminer et que les résultats que nous obtenons ne sont jamais que des approximations, des connaissances imparfaites et provisoires.

« D'autre part, en ce qui concerne le travail qu'accomplit l'esprit pour créer les symboles scientifiques, le savant ne peut admettre qu'il ne s'agisse ici que d'opérations purement arbitraires, aboutissant à formuler de simples conventions. Ces opérations sont réglées par certains principes intellectuels ; elles tendent à introduire dans notre connaissance l'intelligibilité, elles répondent à un idéal que nous nous proposons. Elles impliquent, en un mot, ce qu'on appelle la raison, le sens de l'être, de l'ordre, de l'harmonie.

« C'est pourquoi le pragmatisme scientifique, en se développant, réussit mal à maintenir ses positions initiales, mais revient plus ou moins à l'affirmation de l'être, de la raison, qui faisait le fond de la théorie classique de la science[1]. »

Le pragmatisme théologique supporte-t-il mieux l'examen que le pragmatisme scientifique ? La religion réduite, en son essence, à la pratique pure, à l'action, à une action indépen-

1. *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, p. 293.

dante de toute idée, demeure-t-elle bien elle-même? On ne peut, selon M. Boutroux, répondre que négativement à ces questions.

« En réalité, dit-il, tout sentiment, toute action religieuse enveloppe des idées, des concepts, des connaissances théoriques. Que restera-t-il, lorsque, des religions telles qu'elles nous ont été données, on aura, à la lettre, éliminé tout élément intellectuel ?

« On passe outre, toutefois, et l'on démontre l'existence, dans l'esprit, d'un principe distinct du concept, comme Diogène démontrait le mouvement, par le fait. L'homme agit, et l'action est irréductible au concept.

« Mais qu'est-ce que cette action ? Car il faut bien que nous en ayons quelque idée, pour que nous y puissions trouver le fondement de la religion ?...

« Est-ce de l'action spéciale de la volonté que l'on entend parler ? Mais la volonté demande une fin ; et peut-on dire que l'on offre à l'esprit une formule intelligible, quand on lui parle d'une volonté qui se prend elle-même pour fin, qui n'a d'autre objet que son propre principe ?...

« L'action, pour l'action, par l'action, la pratique pure engendrant peut-être des concepts, mais indépendante elle-même de tout concept, ce pragmatisme abstrait mérite-t-il encore le nom de religion? Et ne s'engage-t-on pas dans une voie sans issue, lorsque l'on cherche dans la pratique, isolée de la théorie, l'essence et le seul principe véritable de la vie religieuse ?

« N'est-ce pas une certaine croyance, liée à l'acte, qui fait de celui-ci un acte religieux ? Ce qu'on appelle un symbole n'est-il pas en quelque manière une partie intégrante de la religion [1] ? »

4. — La doctrine de l'expérience religieuse est surtout représentée par M. William James. Selon l'éminent psychologue américain, qui a donné à sa philosophie le nom d'*empirisme radical*, la religion et la science se fondent également sur l'expérience. La religion procède de l'expérience religieuse, comme la science de l'expérience scientifique. Les deux expériences ont dans le moi deux sources différentes. Les données de l'expérience scientifique viennent du moi conscient ; celles de l'expérience religieuse du moi subconscient. La relation du

1. *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, p. 295 et suiv.

moi conscient et du moi subconscient forme ainsi un trait d'union entre la religion et la science. Les deux expériences s'accompagnent également de la croyance à une réalité objective, à une existence autre que celle du moi : l'expérience scientifique de la croyance à la réalité des objets, des êtres dont se compose le monde ; l'expérience religieuse de la croyance à l'existence et à l'action sur le moi de quelque être plus grand que le moi. M. James ne voit pas pourquoi les données de la seconde ne pourraient pas être admises au même titre que celles de la première, pourquoi la valeur que l'on accorde à celle-ci devrait être refusée à celle-là.

Cette assimilation de l'expérience religieuse à l'expérience scientifique est-elle suffisamment justifiée par les analyses intéressantes de M. William James ? M. Boutroux ne le pense pas. Il lui oppose cette remarque très juste de M. Höffding que c'est la foi, enveloppée dans l'expérience religieuse, qui donne un caractère religieux à cette expérience.

« L'importance de la foi, dit-il, est ici d'autant plus grande que, selon M. W. James lui-même, elle n'accompagne pas seulement l'émotion, mais a sur elle une réelle influence, et peut, dans certains cas, la produire à elle seule...

« S'il en est ainsi, l'expérience religieuse n'est pas ce principe entièrement indépendant des concepts, des dogmes, des rites, des traditions et des institutions, que semblait dégager et isoler l'analyse de William James. Car ces conditions extérieures sont, en quelque manière, des éléments de la foi. Comme elles la supposent, ainsi elles réagissent sur elle et déterminent son contenu. Dans l'expérience religieuse d'un individu donné, si on l'analyse, on trouvera toujours, incorporée à sa foi, une foule d'idées et de sentiments liés aux formules et aux pratiques qui lui sont familières...

« Il semble donc permis de se demander, avec Höffding, si le fait même de l'expérience religieuse survivrait à la disparition de tous les éléments intellectuels, extérieurs et traditionnels de la religion[1]. »

III

Après avoir analysé ces théories diverses des rapports de la science et de la religion, et marqué, en chacune d'elles, d'un

1. *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, p. 336.

jugement ferme, malgré la grande bienveillance avec laquelle il s'exprime, les points qui ne se peuvent défendre contre la critique, M. Boutroux fait connaître, dans la conclusion de l'ouvrage, ses vues personnelles sur le problème. Pour le poser avec autant de précision que possible, en lui laissant sa généralité, il juge avec raison nécessaire d'en modifier quelque peu les termes, de confronter, non la science avec la religion, mais l'esprit scientifique avec l'esprit religieux. Il peut ainsi éviter de répondre à des questions qui mèneraient un peu loin : Quel sens faut-il donner à ces mots : *la* science, *la* religion? Ne doit-on pas distinguer plusieurs espèces de sciences? N'existe-t-il pas des religions différentes, qui se combattent mutuellement? De quelle science et de quelle religion veut-on parler?

Il s'agit d'examiner si l'esprit scientifique et l'esprit religieux sont nécessairement en conflit. Qu'est-ce que l'esprit scientifique? « C'est, essentiellement, le sens du fait, comme source, mesure et contrôle de toute connaissance. » Qu'est-ce qu'un fait? « Ce n'est pas seulement une réalité donnée : c'est une réalité constatée ou constatable. Le savant qui se propose de déterminer un fait se place en dehors de ce fait, et l'observe, comme pourrait le faire tout autre esprit également mû par le seul désir de connaître. En ce sens, il s'applique à le discerner, à le fixer, à le noter, à l'exprimer au moyen de symboles connus, et, s'il est possible, à le mesurer[1]. »

Ainsi défini, l'esprit scientifique ne laisse-t-il aucune place dans la conscience humaine à l'esprit religieux? En exclut-il tout ce qui n'est pas détermination de faits? Pour se refuser à admettre la légitimité d'un point de vue sur les choses autre que le sien propre, il faudrait qu'il se considérât comme adéquat à la raison même ; il faudrait que la raison scientifique prétendît remplacer, purement et simplement, cette raison sans épithète dont les hommes ont de tout temps fait le privilège de leur espèce.

M. Boutroux repousse cette prétention. « La raison scientifique, dit-il, est la raison, en tant que formée et déterminée par la culture des sciences. La raison, prise dans toute sa compréhension, est le point de vue sur les choses que détermine, dans l'âme humaine, l'ensemble de ses rapports avec elles. C'est le mode de juger que l'esprit se forme, au contact

1. *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, p. 348.

et des sciences et de la vie, en recueillant et fondant ensemble toutes les pensées lumineuses et fécondes qui jaillissent du génie humain[1]. »

La raison scientifique cherche à systématiser les choses à un point de vue impersonnel, en les ramenant les unes aux autres. Mais, comme la raison scientifique n'est pas la raison humaine, « prise dans toute sa compréhension », elle ne saurait interdire de chercher à les systématiser du point de vue de l'individu lui-même. Cette seconde systématisation, parfaitement compatible avec celle qu'opère l'esprit scientifique, peut présenter des degrés divers, selon que les choses y sont rapportées à un moi unique, ou à plusieurs individus, à l'ensemble des individus dont se compose un groupe, un corps, une nation, l'humanité.

C'est à cette seconde systématisation que s'applique l'esprit religieux, en attribuant à l'individu la valeur d'une fin en soi, et en ne lui reconnaissant d'autre moyen d'accomplir sa destinée que de tenir également les autres individus pour des fins en soi, et, par suite, de vivre pour autrui et en autrui. Ainsi prend-elle un caractère d'universalité, qui se fonde sur la foi au devoir, et, qui n'est pas sans analogie avec celui de la systématisation scientifique.

D'après sa nature et son office, la raison scientifique, avec ses ambitions même illimitées, et bien qu'elle refuse de se soumettre à l'*Ignorabimus* de Dubois-Reymond ; la raison scientifique, sens du fait, ne peut rien contre cette foi impérative au devoir, sens de ce qui doit être, principe essentiel de la raison humaine, prise en toute sa compréhension.

« Le devoir, dit M. Boutroux, est une foi. Il est banal de remarquer qu'il n'est plus le devoir si l'accomplissement en est démontré fatal ou même désirable pour des raisons d'évidence matérielle. Le devoir est la foi par excellence. A toute autre croyance on peut apporter l'appui de raisons sensibles : utilité, exemple des autres hommes, affirmation de l'autorité compétente, coutume, mode, tradition. Le devoir est tout ramassé en lui-même : il ne donne pas d'autre raison que son incorruptible désintéressement.

« Et, malgré tous les raisonnements par lesquels les habiles tentent de la séduire, la raison persiste à sentir en elle une affinité pour cette loi mystérieuse. On ne réussit ni à dépouiller

1. *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, p. 354.

le devoir de son caractère suprasensible, ni à l'éliminer de la vie humaine. Chaque fois que l'homme, avant d'agir, s'interroge jusqu'au bout sur les raisons qui doivent déterminer son action, il rencontre, tôt ou tard, la question du devoir, et il ne se satisfait que s'il y peut répondre. Et pour qu'une autorité, quelle qu'elle soit, se fasse accepter, il faut qu'au-dessus d'elle plane, souveraine universelle, la loi du devoir. La foi qui préside à la vie humaine n'est autre, en définitive, que la foi au devoir[1]. »

J'applaudis à ces fortes paroles. On ne saurait penser avec plus de profondeur ni dire plus éloquemment. On ne saurait mieux comprendre ni mieux faire comprendre ce qui caractérise l'idée du devoir, ce qui la distingue et la sépare de toute autre notion, ce qui ne permet pas à l'esprit scientifique de l'atteindre et de la résoudre en idées d'origine empirique et sensible.

Élevée au-dessus des faits, de la connaissance scientifique, la foi au devoir ne dépend d'aucune autre ; mais sur elle s'appuient les croyances proprement religieuses, qui sont comme le développement de la révélation intérieure qu'elle contient. Elle mène à voir dans la nature autre chose que les résultats de forces mécaniques. Elle mène à concevoir, à rêver, à croire possible, à espérer une nature transformée, où serait réalisée la perfection de la vie, où le bien cesserait d'être, comme il l'est dans notre monde, inséparable du mal, conditionné par le mal. Elle mène à ce dogme fondamental, premier principe de toute religion réelle : l'existence de Dieu, c'est-à-dire d'un être dont les attributs permettent, assurent la victoire finale et l'absolue souveraineté du bien.

« La nature visible est, universellement, dissociation, dispersion, dissolution, dégradation, destruction. Or, nous rêvons une conservation, une concentration, une conciliation et une harmonie universelles. Le développement d'un individu, selon le cours naturel des choses, suppose l'écrasement de certains autres. Le surhomme de Nietzche veut de bons esclaves. Le mal est, dans notre monde, une condition du bien, une condition qui apparaît comme indispensable...

« Or, c'est précisement contre cette loi de nature que proteste la raison humaine. Elle veut pouvoir faire le bien avec du bien, et non avec du mal ; elle veut que la liberté, le bien-

1. *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, p. 368.

être, la vertu des uns ne soient pas la misère, l'esclavage, la dépravation des autres. Elle attribue à tout ce qui est, à tout ce qui, en soi, a quelque chose de positif et de vivant, une forme idéale, une valeur, un droit à l'existence et au développement...

« Bien plus, la raison médite, entre tant d'éléments qui semblent disparates, l'introduction d'un accord, d'une harmonie, d'une solidarité. Elle demande que chaque chose soit tout ce qu'elle peut être, au sens idéal du mot; qu'elle réalise le maximum de perfection qu'elle comporte, et, en même temps, qu'elle soit une avec l'ensemble, et qu'elle vive de cette communion même.

« La réalisation d'un tel objet est-elle possible? Il faut bien reconnaître qu'elle dépasse le plan de la nature, dont l'inertie est indifférente à la valeur des êtres, si tant est que, pour la nature, il y ait des êtres. Elle dépasse de même la logique de notre entendement, qui, réduisant les choses en concepts, ne sait que les identifier, ou les déclarer incompatibles...

« Mais déjà la nature, vue par les yeux de la raison, sinon par ceux de la science toute seule, n'est peut-être pas un simple mécanisme immuable. Est-il sûr que, dans sa réalité vivante, elle ne contienne que de l'être et non des êtres ? La vie, si on la considère dans ce qui lui est propre et si on la tient pour une réalité, nous offre l'ébauche d'une réunion harmonieuse et relativement persistante de substances et de propriétés que les forces mécaniques, livrées à elles-mêmes, n'eussent jamais formée.

« Par analogie avec la vie, nous pouvons concevoir un être où tout ce qui est positif, tout ce qui est une forme possible d'existence et de perfection, s'unirait et subsisterait, un être qui serait un et multiple, non comme un tout matériel, fait d'éléments juxtaposés, mais comme l'infini, continu et mouvant, d'une conscience, d'une personne. Si cette idée, qui dépasse l'expérience, ne s'impose pas mécaniquement à l'esprit, elle n'en est pas moins très conforme à la raison humaine, comme en témoignent et les traditions des peuples, et les réflexions des penseurs. L'être que représente cette idée est celui que les religions appellent Dieu...

« L'être, en qui doit se concilier, se fondre et subsister harmonieusement tout ce qui mérite d'être, est naturellement conçu, et comme un modèle, que l'intelligence, dans les objets qu'elle compose, cherche à imiter, et comme une source

d'énergie morale, où la volonté qui lutte pour le mieux peut incessamment se retremper. Croire en Dieu, croire à l'union éternelle de toutes les perfections que ce monde spatial et temporel nous montre incompatibles, c'est, du même coup, croire que cette incompatibilité n'est qu'apparente, et qu'une force existe, par qui le bien peut devenir, lui-même, la condition et le moyen du bien.

« Dieu, union de la perfection et de l'existence, Dieu amour, Dieu père, Dieu créateur et providence, ce sont là des idées qui répondent aux aspirations de la raison. Toutefois ce ne sont pas des idées claires et distinctes, et l'on ne conçoit pas comment ces idées pourraient devenir telles. Ce sont des idées confuses et symboliques, très réelles, néanmoins, et très puissantes.

« A plus forte raison ne peuvent être que symboliques les expressions pour lesquelles l'intelligence cherche à rendre ces notions de plus en plus concrètes, et, par là-même, de plus en plus saisissables à tous et de plus en plus propres à déterminer la volonté[1]. »

Telle est l'idée générale que M. Boutroux s'est faite de la foi et de l'espérance religieuses et de leurs objets. D'après cette conception, admirablement résumée dans les passages suggestifs que j'ai tenu à citer, les deux systématisations, scientifique et religieuse, ne sauraient être en opposition l'une avec l'autre, parce qu'elles n'ont pas à se disputer un terrain où elles seraient limitées l'une par l'autre. Opérées de points de vue différents, en vertu de principes différents de la raison, elles peuvent se développer en toute liberté. L'esprit religieux n'a besoin, dans son œuvre, ni de faire ni de demander aucun sacrifice à l'esprit scientifique.

Cette croyance en Dieu, c'est-à-dire à l'existence d'une force par qui, dans notre monde spatial et temporel transformé, le bien peut devenir, lui-même et lui seul, la condition et le moyen du bien; cette croyance, que M. Boutroux estime très conforme à la raison humaine, rappelle les dernières lignes de sa thèse sur la *Contingence des lois de la nature* : « Le triomphe complet du bien et du beau ferait disparaître les lois de la nature proprement dites et les remplacerait par le libre essor des volontés vers la perfection, par la libre hiérarchie des âmes. »

1. *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, p. 385 et suiv.

IV

Je dois rappeler que la distinction des deux systématisations scientifique et religieuse, laquelle se fonde sur la différence des deux points de vue, l'un impersonnel, l'autre personnel, auxquels l'esprit se place pour les opérer ; je dois rappeler, dis-je, que cette distinction, à laquelle conclut M. Boutroux, est reconnue et marquée en termes précis, dans l'ouvrage de M. William James sur l'*expérience religieuse*. Il est vrai que, dans ce livre, elle n'a pas le même sens et ne joue pas le même rôle que dans la conclusion du philosophe français. Ce n'est pas une simple différence que M. James constate entre le point de vue de la science et celui de la religion ; c'est une opposition radicale, qui porte sur la question de la *personnalité*, c'est-à-dire de la réalité du moi, que la religion affirme, et que la science sacrifie à ses formules impersonnelles et universelles. Je citerai ici quelques passages caractéristiques, sur lesquels a dû s'arrêter, me semble-t-il, l'attention de M. Boutroux :

« Le pivot de la vie religieuse, c'est l'intérêt passionné que prend l'individu à sa destinée personnelle. La religion n'est, en un sens, qu'un monument de l'égoïsme humain. Les dieux qu'elle vénère, chez les sauvages comme chez les hommes les plus civilisés, ont ceci de commun qu'ils s'intéressent aux requêtes individuelles. Le personnalisme est le fond de la pensée religieuse. Or, la science a fini par éliminer toute conception *personnaliste*. Elle classe les êtres et formule les lois sans y rechercher aucune finalité : elle construit ses théories sans se demander comment elles pourront agir sur les inquiétudes et les destinées humaines. Le savant peut croire en Dieu, mais comme individu, et non comme savant ; les jours ne sont plus où l'on disait qu'aux yeux de la Science elle-même, les cieux racontent la gloire de Dieu. Le système solaire, avec sa belle ordonnance, n'est plus pour nous qu'un cas particulier d'équilibre cosmique, réalisé par hasard au milieu d'espaces infinis d'où la vie est à jamais absente : après un temps qui n'aura compté pour rien dans l'existence de l'univers, notre monde disparaîtra. La théorie darwinienne de l'apparition accidentelle de tous les êtres et de leur disparition inévitable s'applique aux plus grands ensembles comme aux plus petits détails.

« La science moderne n'offre à l'imagination que des atomes qui se meuvent sans cesse et dont les combinaisons se font et se défont sans ordre et sans but. Nous ne pouvons discerner dans la nature aucune tendance générale qui suscite notre sympathie. Dans le vaste rythme de ses phénomènes, elle détruit à mesure tout ce qu'elle crée, elle semble se nier elle-même. Nous trouvons aujourd'hui bien grotesque la théologie naturelle qui donnait pleine satisfaction à nos aïeux et qui représentait Dieu comme ordonnant toute la nature en vue de nos besoins les plus mesquins[1]. »

Ainsi, le point de vue de la science est, selon M. James, absolument opposé à celui de la religion. S'il en est ainsi, devons-nous nous en tenir au premier ? Devons-nous exclure, condamner le second ? Devons-nous admettre la théorie de la *survivance* qui considère la religion comme le retour atavique d'un mode de pensée dont l'esprit impersonnaliste de la science doit finalement avoir raison en guérissant l'imagination de son anthropomorphisme ? Non, répond le philosophe américain : car les formules impersonnelles et générales de la science ne sont que les symboles de la réalité, tandis que le moi, ses sentiments et ses actes, sont des réalités dans toute la force et au sens le plus complet du terme :

« L'expérience de l'homme, à chaque instant, est faite de deux parties, une partie objective, une partie subjective ; la première peut être infiniment plus étendue que la seconde, mais celle-ci garde toujours sa place. La partie objective est l'ensemble de tout ce qui est, dans un moment donné, objet de la pensée ; la partie subjective est l'*état* du sujet pensant dans le même moment. L'objet de la pensée peut être immense, comme les périodes ou les espaces cosmiques, alors que l'état intérieur peut être fugitif et mesquin. Et pourtant l'objet de la pensée, si grand qu'il soit, n'est jamais que le reflet d'une réalité que nous supposons en dehors de nous, sans pouvoir la saisir du dedans, tandis que l'état intérieur constitue l'expérience elle-même, dont il fait toute la réalité. Un état de conscience complet, c'est-à-dire un objet pensé, plus une attitude du sujet à son égard, plus le sentiment d'un *moi* qui prend cette attitude, est un fragment d'expérience personnelle qui, pour être petit, n'en est pas moins concret et solide,

1. *L'Expérience religieuse*, par W. James, trad. par F. Abauzit, avec Préface d'E. Boutroux (in-8°, Paris, F. Alcan, 1906), p. 409.

tandis que l'objet, considéré seul, n'est qu'un élément abstrait et vide. L'état de conscience est un fait peut-être insignifiant, mais *plein* ; il appartient à la catégorie des réalités véritables, des énergies qui meuvent le monde ; il est une maille du réseau qu'elles forment entre elles. Le sentiment incommunicable qu'éprouve chaque homme au moment critique où son sort va se décider peut être taxé d'égoisme et considéré comme dépourvu de toute valeur scientifique : il n'en reste pas moins que par lui seul notre existence concrète achève de se réaliser ; tout être privé d'un tel sentiment ne serait qu'une demi-réalité.

« C'est donc une prétention exagérée de vouloir, au nom de la science, rejeter les éléments personnels de l'expérience humaine. La réalité concrète se compose exclusivement d'expériences individuelles. Étudier le monde en négligeant les aspirations et les sentiments divers des individus, c'est un peu comme si l'on offrait le menu d'un repas à la place du repas lui-même. La religion ne commet pas cette erreur. Pour égoïste que soit la religion d'un homme, si bornée que soit la divinité avec laquelle il entre en contact, cette religion sera toujours à son point de vue moins creuse et moins abstraite qu'une science qui se glorifie de rejeter toute donnée personnelle. Quand la théorie de la *survivance* prétend que nous devrions nous en tenir à des éléments impersonnels, c'est comme si l'on nous disait : « Apaisez votre faim en lisant ce menu ». Quelque réponse que l'on donne aux questions que soulèvent nos destinées individuelles, c'est en reconnaissant leur importance dans notre vie comme dans notre pensée que nous voyons s'ouvrir en nous la profondeur de l'existence. Mais vivre ainsi, c'est être religieux. Par l'expérience religieuse, nous prenons possession de la seule réalité dont nous soyons personnellement responsables. Je n'hésite donc pas à condamner la théorie de la *survivance*, comme étant fondée sur une erreur manifeste. De ce que nos ancêtres se trompaient grossièrement et mêlaient à leur religion une fausse conception des choses, il ne s'ensuit pas que nous devions abandonner toute foi religieuse[1]. »

La distinction des deux systématisations scientifique et religieuse, ai-je dit plus haut, ne présente pas le même sens dans l'ouvrage de M. W. James que dans la conclusion de

1. *L'Expérience religieuse*, p. 416.

M. Boutroux. C'est un point qu'il convient de préciser.

On a vu que, selon M. Boutroux, les deux systématisations sont choses différentes, non incompatibles. Il tient et s'applique à établir que la systématisation due à l'esprit religieux n'est nullement exclue par l'esprit scientifique. « L'individu dans la science, dit-il, cherche à systématiser les choses à un point de vue impersonnel. Comment la science, qui est son œuvre, lui interdirait-elle de chercher également à les systématiser au point de vue de l'individu lui-même ? Ce genre de systématisation, il est vrai, ne comporterait pas de valeur objective, au sens que la science donne à ce mot ; mais si elle satisfaisait le sentiment, elle répondrait à des besoins humains, non moins réels que le besoin de ramener les choses les unes aux autres[1]. » Il fait d'ailleurs observer qu'à cette seconde systématisation, quoique faite du point de vue de l'individu, on peut et l'on doit, pour en donner une idée exacte et complète, attribuer un caractère d'universalité, parce qu'il s'y agit, « non de la personnalité d'une personne unique, mais de toutes les personnes, prises chacune comme fin et en même temps vivant d'une vie commune[2] ». Il ajoute que la systématisation religieuse, ainsi définie, n'est pas seulement recevable sans contradiction, mais qu'il y a des raisons positives de la tenir pour vraie ; et il expose ces raisons, tirées de l'art, de la morale, de la science même, c'est-à-dire de toutes les manifestations de la vie humaine, consciente et intelligente[3].

M. W. James ne paraît pas admettre que l'esprit impersonnaliste de la science soit compatible avec l'esprit personnaliste de la religion. Au moins ne voit-on pas bien comment, selon lui, une foi religieuse quelconque, et non pas seulement telle croyance théologique professée par nos ancêtres, peut subsister en des esprits qui se sont convaincus, par l'observation et le raisonnement scientifiques, que « la théorie darwinienne de l'apparition accidentelle de tous les êtres et de leur disparition inévitable s'applique aux plus grands ensembles comme aux plus petits détails », et que les seuls principes de la nature qui se puissent imaginer sont « des atomes qui se meuvent sans cesse et dont les combinaisons

1. *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, p. 358.

2. *Ibid.*, p. 359.

3. *Ibid.*, p. 360 et suiv.

se font et se défont sans ordre et sans but ». Si cette conviction est imposée par la raison scientifique, on ne peut vraiment dire que ce soit « une prétention exagérée » d'exclure, au nom de la science, le point de vue personnel qui caractérise la religion. *Exagérée !* Le mot est bien vague. En quoi l'exagération consiste-t-elle ? Il faudrait l'expliquer. Il faudrait, en fin de compte, examiner de près la valeur des concepts que la science oppose aux concepts religieux.

Oe dirait que M. James comprend la nécessité de cet examen, et qu'il se dispose à y procéder. Mais il s'arrête aussitôt et se borne à dire qu'il y a quelque chose de *superficiel* dans l'attitude impersonnelle de la science; que les formules générales ne sont que les *symboles* du réel; qu'un être privé de tout sentiment intérieur ne serait qu'une *demi-réalité*. Puis, sans faire connaître le sens précis qu'il attache à ces mots : *superficiel, symboles, demi-réalité*, il exprime l'espoir, — en quoi il se montre conséquent à sa doctrine d'empirisme radical, — que des expériences concrètes, telles que celles de la *mind-cure*, mettront fin un jour au divorce qui existe actuellement entre le monde de la science et celui de la religion. « Ce divorce, dit-il, n'est peut-être pas aussi définitif qu'il le paraît aujourd'hui. Il y a des progrès en spirale : le personnalisme de la pensée primitive, que nous croyons avoir dépassé, pourrait bien reparaître un jour d'une manière impossible à prévoir ; en ce cas, l'attitude rigoureusement impersonnelle de la science moderne apparaîtrait comme une exagération dont l'utilité fut temporaire, et non comme la méthode définitive que célèbrent avec assurance tant de penseurs contemporains[1]. »

Ainsi, en résumé, pour M. W. James, la conciliation de la science et de la religion n'est qu'une espérance ; c'est un progrès que l'on est fondé à attendre de l'avenir. Pour M. Boutroux, la question se trouve, dès à présent, résolue sans difficulté, ou plutôt supprimée par cette considération très simple, que la raison scientifique n'est qu'une partie de la raison humaine ; que les phénomènes et lois de phénomènes, objets de la science, ne comprennent donc qu'une partie de la réalité ; qu'il en est une autre partie, d'une autre nature et d'un autre ordre, la plus vivante, à vrai dire la seule vivante, à laquelle s'applique l'esprit religieux[2].

1. *L'Expérience religieuse*, p. 418.

2. « Si la science, pratiquement, se suffit à elle-même, si elle a, dans

V

Entre les vues de M. James et celles de M. Boutroux, une autre différence sérieuse est à noter, qui porte sur le caractère personnaliste de la pensée religieuse. Les deux philosophes n'entendent pas ce caractère de la même façon. En l'opposant à l'impersonnalité de la science, M. James n'hésite pas à lui donner, sans restriction et sans explication, le sens général d'égoïsme. Rappelons-nous ces phrases que l'on a pu lire dans l'un des passages cités. « Le pivot de la vie religieuse est l'intérêt passionné que prend l'individu à sa destinée personnelle. La religion n'est, en un sens, qu'un monument de l'égoïsme humain. Les dieux qu'elle vénère ont ceci de commun qu'ils s'intéressent aux requêtes individuelles. » Il est clair que, pour M. James, le sentiment religieux est, d'origine et d'essence, un sentiment égoïste ; ce qui, d'ailleurs, ne veut pas dire qu'à ses yeux, ce sentiment ne puisse s'étendre par la sympathie, s'élever à l'altruisme par la liaison que, sous l'influence d'une plus haute conception de la divinité, l'individu établit entre son propre bonheur et celui des autres hommes, entre sa destinée personnelle et celle de ses semblables. C'est ainsi que, selon les moralistes utilitaires, selon Stuart Mill, par exemple, le mobile de l'intérêt personnel, par un développement qu'ils s'ingénient à expliquer, peut se transformer en dévouement à l'intérêt général. Tel est, sans doute, le mode d'analyse que M. James juge applicable aux formes altruistes que peut prendre le sentiment religieux dans les âmes ; en quoi il se montre fidèle à l'utilitarisme anglo-saxon et fort éloigné, semble-t-il, de la doctrine de Kant sur les rapports de la morale et de la religion.

Nous retrouvons, au contraire, non précisément la lettre, mais l'esprit de cette doctrine dans la systématisation reli-

l'expérience, une sorte de principe absolu et premier, s'ensuit-il qu'aux yeux de la raison, non plus seulement scientifique, mais humaine, elle puisse être considérée comme un absolu ? Il est très intelligible qu'une chose qui, prise en elle-même, semble être un tout, ne soit cependant, en réalité, qu'une partie d'un tout plus vaste. Tous les progrès se font en développant pour elle-même une partie qui, en fait, ne subsiste que par le tout auquel elle appartient. La science est dans son rôle en ne connaissant d'autre être, d'autre réalité que celle qu'elle enferme dans ses formules. Mais s'ensuit-il que la raison ne fasse désormais aucune différence entre l'être tel qu'il est connu par la science, et l'être tel qu'il est ? » *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, p. 354.)

gieuse, telle que l'entend M. Boutroux. Il s'agit, sans doute, dans cette systématisation du point de vue de l'individu, de la personnalité ; mais, ne l'oublions pas, l'idée centrale à laquelle toutes choses doivent être rapportées n'est pas celle « d'un moi unique qui se prend pour le centre du monde » ; c'est celle « de toutes les personnes, prises chacune comme fin et en même temps vivant d'une vie commune ». Ainsi, par l'idée kantiste de fin en soi, que l'individu applique, non seulement à soi-même, mais à tous les individus également, par laquelle il oppose aux choses, non seulement sa propre personne, mais toutes les personnes, le personnalisme religieux se dégage de l'égoïsme et s'élève à l'universalité, j'allais dire à l'impersonnalité de la science.

Avec l'idée de fin en soi, entrent dans la conception religieuse de M. Boutroux, la foi à la mystérieuse loi du devoir, qui « ne donne pas d'autre raison que son incorruptible désintéressement », la foi à la liberté, impliquée par l'accomplissement du devoir, la foi au règne final du bien et du beau, assuré par la toute-puissance divine, souveraine de la nature. Cette conception peut être rapprochée de celle que Charles Renouvier a exposée dans l'article *Philosophie* de l'*Encyclopédie nouvelle*. Je cite le passage, qui mérite, il me semble, d'être connu et remarqué. Dans la conclusion de ce grand et savant et curieux article *Philosophie*, dont une nouvelle édition, — disons-le en passant, — serait bien désirable, Renouvier distingue trois ordres de la certitude : 1° certitude du *phénomène* ; 2° certitude des sciences qui présentent les phénomènes reliés entre eux par les lois de l'esprit humain et par celles que l'expérience révèle dans la nature ; 3° certitude d'un fondement objectif de l'ordre moral. Après quelques observations intéressantes sur les deux classes de sciences (sciences logiques, sciences physiques) qui appartiennent au deuxième ordre de la certitude, il passe au troisième ordre, c'est-à-dire à la croyance religieuse considérée en général et s'exprime sur ce sujet dans les termes suivants :

« Au troisième ordre de la certitude je placerai sans hésiter l'existence idéale, et néanmoins réelle et objective, du Bien. S'il est un principe commun qui régisse toutes les âmes honnêtes, c'est assurément celui-ci : L'ordre moral n'est point un produit accidentel de la nature, un sentiment sans objet dans l'ensemble de l'univers, sans fondement dans l'origine, dans l'essence et dans la fin des choses. Le crime et la

vertu ne sont pas des apparences individuelles, les principes moraux des idoles de tribu qui n'ont qu'un empire de fait auquel on peut se soustraire sans violer autre chose que des formes reçues de penser et de sentir. Enfin, les lois de la conscience que nous connaissons tous, et celles du monde que nous cherchons ou que nous supposons par la foi, sont unies et ne composent qu'un ordre, qu'une harmonie. Quiconque admet ce principe croit en Dieu, quoique peut-être il n'ait aucune idée de sa nature ou qu'il en ait une idée fausse. Il croit à la Providence, dût-il regarder ses voies comme absolument impénétrables ou même trompeuses. Car le bien n'étant pas une chose qui existe seule en elle-même (c'est la chimère des réalistes), il faut, ou qu'une intelligence universelle le comprenne, ou, tout au moins, que chaque être l'enveloppe à quelque degré, et que leur ensemble en réalise l'idée tout entière. Développer, éclaircir les notions contenues dans la grande vérité dont je viens de présenter une vague formule, cette vérité à laquelle tout le genre humain consent, que toutes les sociétés, tous les États, toutes les lois supposent, qui est la religion commune de toutes les religions, le dogme des dogmes, la morale des morales, et la loi des lois, ce serait précisément compromettre et l'accord des âmes à la concevoir et à l'affirmer, et la certitude avec laquelle elle s'impose à nous. Il en est de cette religion, de cette morale universelle (car la vérité première peut bien porter ces noms), ce qu'il en est de l'existence elle-même. Nul ne se refuse à l'admettre, et à peine trouve-t-on deux philosophes d'accord à l'expliquer. Aussi est-il vrai de dire qu'il y a dans tous les cœurs, même des matérialistes et des athées, qui détruisent scientifiquement ce qu'humainement ils croient, même des fanatiques, aux yeux desquels nul n'est moral en religion s'il ne pense comme eux, un sentiment confus, mais puissant, du principe de *l'existence morale*, tout comme il y a une notion primitive de l'existence physique dans les esprits de tous les savants [1]. »

1. *Encyclopédie nouvelle* de Pierre Leroux et Jean Reynaud. t. VII, article *Philosophie*. — Cet article, très étendu, qui, réédité, formerait un volume d'un grand intérêt pour les études philosophiques, fut publié en 1847. Je le considère comme un des écrits les plus importants de Charles Renouvier. Il marque une sorte de transition entre la première (panthéiste) et la seconde (néo-criticiste) des trois phases que l'on peut distinguer dans l'évolution de sa pensée (voy. l'*Année philosophique* de 1905, p. 95).

Notons et retenons ces propositions, en lesquelles se résume, selon l'auteur de l'article *Philosophie*, la première croyance religieuse, le dogme sur lequel reposent tous les autres, et qui est lui-même postulé par la foi au devoir : Le bien n'est pas une chose qui existe seule en elle-même, comme les universaux aux yeux des réalistes du moyen âge ; son existence est réelle et objective, et non pas seulement idéale ; on doit lui reconnaître un fondement dans l'origine, dans l'essence et dans la fin des choses; il faut donc admettre, ou qu'il est compris par une intelligence universelle, ou qu'il est pleinement réalisé par l'ensemble des êtres dont se compose le monde. Renouvier a énoncé ces propositions, dont on ne peut méconnaître l'importance, à la fin de la première période de son évolution philosophique. Je suis sûr que, même dans la troisième période, il y eût reconnu l'expression exacte de sa pensée, en modifiant légèrement les termes de la dernière affirmation, pour lui donner un sens nettement théiste : Il faut admettre que le bien est compris et doit nécessairement être réalisé dans la nature par une intelligence universelle [1].

Entre les propositions dont il s'agit et les passages où M. Boutroux explique et caractérise, en ce qu'elle a de fondamental, la systématisation opérée par l'esprit religieux, je ne puis voir aucune différence. Je retrouve dans les unes, comme dans les autres, l'esprit de la doctrine criticiste sur l'impératif moral et les postulats. J'ajoute que l'auteur de l'article *Philosophie* ne parle pas d'une contradiction à résoudre, d'un accord à chercher entre un second et un troisième ordre de la certitude, entre la science révélatrice des lois qui relient entre eux les phénomènes, et la religion, considérée dans son principe général, la croyance à la réalité objective du bien. Sur ce point encore, sa conception ressemble absolument à celle de M. Boutroux.

Ce point, qui est essentiel, a-t-il été mis hors de doute par

1. Renouvier a beaucoup moins varié sur la question religieuse qu'on n'est porté à le croire d'après l'évolution de sa pensée philosophique. Dans l'article *Philosophie*, il exprime sa croyance à la réalité du bien par cette alternative : « Il faut qu'une intelligence universelle le comprenne, ou, tout au moins, que l'ensemble des êtres en réalise l'idée tout entière. » De ces deux propositions, la première est établie, précisée et développée dans ses écrits de la troisième période. Il s'était arrêté à la seconde dans ses *Essais de Critique générale* (deuxième période), notamment dans le *Deuxième essai* : c'était à des lois naturelles inconnues, non aux attributs d'un Dieu créateur, qu'il demandait alors l'immortalité personnelle et la souveraineté du bien dans l'univers.

une analyse vraiment concluante ? La mutuelle indépendance de la science et de la religion dans leur développement, telle que la conçoit et la présente M. Boutroux, ne peut-elle être contestée ? Est-on fondé à dire que la science moderne ne menace et n'atteint nullement dans les esprits la croyance aux conditions nécessaires d'une pleine réalisation de l'idéal du bien, à l'existence d'une force par qui peut et doit être assurée cette réalisation ? C'est ce qu'il faut examiner.

VI

On a vu quelle réponse est faite par M. William James à la dernière de ces questions. Il montre les explications mathématiques et mécaniques des phénomènes naturels, les idées de pesanteur, de mouvement, de vitesse, de direction, de position, prenant dans l'esprit humain, par la valeur et l'importance que la science moderne leur a données, la place des causes finales et des intentions providentielles, toujours invoquées par la religion et, par suite, éloignant la pensée de toute foi « en la personnalité de la nature[1] ». « L'homme de science, dit-il, du moins dans son laboratoire, paraît si fidèle au matérialisme qu'on peut bien dire que les études scientifiques inclinent l'esprit à nier la valeur de toute religion. Et cette tendance se retrouve même dans la science des religions. Celui qui la cultive est forcé d'étudier de près tant de superstitions grossières et repoussantes qu'il est facilement entraîné à poser en principe que toute croyance religieuse a chance d'être fausse[2]. »

Il faut bien reconnaître qu'en fait le libre développement de l'esprit religieux ne s'accorde guère avec l'esprit de la science moderne, avec les hypothèses inductives qu'elle suggère et que sont portés à tenir pour vérités certaines ceux qui en ont étudié et compris les méthodes. C'est par ces hypothèses que la science proprement dite tend à se transformer en philosophie, en une philosophie déterministe, matérialiste, athéiste. Et cette transformation, qui ne fait, semble-t-il, que la prolonger au delà de ses limites expérimentales, est si naturelle que, pour se défendre, dans les consciences, contre les raisonnements dont elle est la conclusion, le théisme a grand besoin,

1. *L'Expérience religieuse*, p. 414.
2. *Ibid.*, p. 408.

selon le théologien anglais Newman, de s'appuyer sur la force de sentiments intérieurs préexistants, donc sur la foi à la révélation surnaturelle d'où naissent et par laquelle vivent ces sentiments.

« C'est un fait, remarque Newman dans un sermon prêché en 1839, que les philosophes, tant anciens que modernes, qui se sont distingués dans les sciences physiques, ont souvent manifesté des tendances à l'incrédulité. Le système des causes physiques est tellement plus tangible et plus satisfaisant que celui des causes finales, que, s'il n'y a dans l'esprit de l'investigateur des dispositions préexistantes et indépendantes, l'amenant à méditer sur les phénomènes qui révèlent un créateur intelligent, il se déterminera certainement pour ceux qui s'harmonisent avec l'hypothèse d'un ordre de choses immuables et de lois qui ne relèvent que d'elles-mêmes. Ce fut même une grande question de savoir si l'athéisme n'est pas aussi philosophiquement compatible avec les phénomènes du monde physique, que le dogme d'une puissance créatrice et modératrice. Mais, quoi qu'il en soit, la sauvegarde pratique contre l'athéisme, pour ceux qui font des recherches scientifiques, c'est le besoin, le désir, le sentiment intime de cette Puissance, existant dans l'âme, avant qu'ils n'examinent le monde matériel sorti de ses mains, et indépendamment de cet examen[1]. »

1. *Newman*, par Henri Brémond, p. 152. Le passage cité est tiré de l'un des *Sermons universitaires* du pénétrant et profond théologien.

Dans l'ouvrage intitulé : *Histoire de mes opinions religieuses*, Newman attribue à la raison humaine, — à la raison considérée en toute sa puissance, et non pas seulement à la raison scientifique, donc à la philosophie comme à la science proprement dite, — une action dissolvante sur toute foi religieuse, une tendance directe à l'athéisme. Et cette tendance lui paraît démontrée par les faits :

« Je ne crois pas me tromper en disant que la raison, considérée en fait et historiquement, tend directement à l'incrédulité en matière de religion. Aucune vérité, quelque sacrée qu'elle soit, ne peut à la longue résister à ses attaques. De là vient que, dans le monde païen, à l'avènement de Notre-Seigneur, les dernières traces des notions religieuses primitives avaient presque entièrement disparu dans les parties du monde où la raison avait été active et avait eu libre carrière.

« De même, aux jours où nous vivons, tout, en dehors de l'église catholique, tend vers l'athéisme, sous une forme ou sous une autre, beaucoup plus rapidement qu'autrefois à cause des circonstances modernes. Quel spectacle, quelle perspective présente aujourd'hui l'Europe, et non seulement l'Europe, mais tous les gouvernements, toutes les civilisations qui, sur la surface du globe, subissent l'influence de l'esprit européen ! Surtout, car cela nous touche particulièrement, combien est douloureux, au point de vue de la religion, considérée même dans ses formes les plus élémentaires et les plus réduites, le spectacle que nous offre l'intelligence cultivée,

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que M. Haeckel ait cru pouvoir prolonger, développer la science moderne en une philosophie radicalement opposée aux principes généraux de la croyance religieuse traditionnelle, aux dogmes de la personnalité divine, de la création, du libre arbitre et de la vie future. Ne peut-il pas, d'abord, justifier, aux yeux d'un grand nombre, l'idée générale d'une évolution philosophique de la science, en rappelant les vues exprimées par Marcelin Berthelot, dans une lettre célèbre, sur la distinction et les rapports de la science positive et de la science idéale ? Selon Berthelot, la science idéale est la vraie philosophie qui doit remplacer les divers systèmes métaphysiques, anciens et modernes, produits de la pure logique, sans valeur et sans portée dans l'ordre réel. Elle doit abandonner leur méthode apriorique et déductive et se subordonner à celle qui fait le fondement solide de la science positive. Elle ne peut d'ailleurs écarter, en même temps que leur méthode, les problèmes qu'ils se flattaient de résoudre, les problèmes des fins et des origines, que l'esprit humain a toujours et nécessairement posés. Il n'est qu'un moyen de la construire, « c'est d'appliquer à la solution de ces problèmes tous les ordres de faits que nous pouvons atteindre, avec leurs degrés inégaux de certitude, ou plutôt de probabilité[1] ».

Cette science idéale, dont parle le chimiste français, le naturaliste allemand l'a construite à sa manière ; et c'est cette construction, fondée, à ses yeux, sur la science positive, qu'il oppose à la grande tradition théiste. L'espace infini et éternel ; l'éther infini, qui, de toute éternité, remplit l'espace ;

en France, en Angleterre, en Allemagne ! » (*Histoire de mes opinions religieuses*, traduit par G. Du Pré de Saint-Maur, 2e édition, p. 375.)

1. Voyez *Dialogues et fragments philosophiques*, par Ernest Renan ; *La science idéale et la science positive*, réponse de M. Berthelot à la lettre de Renan intitulée : *Les sciences de la nature et les sciences historiques*, p. 228 et suiv. — Berthelot reconnaît que la vérité ne saurait être atteinte par la science idéale avec la même certitude que par la science positive. « Ici, dit-il, éclate l'imperfection de la nature humaine. En effet, la science idéale n'est pas entièrement formée, comme la science positive, par une trame continue de faits enchaînés à l'aide de relations certaines et démontrables. Les notions générales auxquelles arrive chaque science particulière sont disjointes et séparées les unes des autres dans une même science, et surtout d'une science à l'autre. Pour les rejoindre et en former un tissu continu, il faut recourir aux tâtonnements et à l'imagination, combler les vides, prolonger les lignes. C'est en quelque sorte un édifice caché derrière un nuage et dont on aperçoit seulement quelques contours. Cette construction est nécessaire, car chaque homme la fait à son tour, d'après son intelligence et son sentiment » (*Ibid.*, p. 237.)

une matière éternelle, composée d'atomes *animés*, c'est-à-dire d'éléments en lesquels la force, à la fois mécanique et psychique, principe de mouvement, de vie, de sensation et de volonté, est inséparablement unie à l'étendue : telles sont, selon lui, les réalités au delà et au-dessus desquelles la curiosité philosophique n'a rien à chercher ; telles sont les causes premières, qui suffisent, pense-t-il, à expliquer l'origine de tous les êtres et de tous les phénomènes ; tels sont les dieux qu'il met à la place du Dieu-Esprit, du Dieu personnel et créateur. Ainsi repousse-t-il l'agnosticisme et, en même temps, l'anthropomorphisme, qui lui paraît abaisser Dieu, « ce concept cosmique suprême, à l'état de vertébré gazeux[1] ». Ainsi croit-il résoudre, ou plutôt supprimer les énigmes de l'univers, que Dubois-Reymond avait déclarées insolubles, dans le fameux discours terminé par le mot : *Ignorabimus*[2].

M. Haeckel pourrait ici, me semble-t-il, invoquer l'autorité de M. Boutroux lui-même. Il pourrait citer, à l'appui de sa philosophie, le passage suivant sur l'esprit scientifique actuel :

« Sans doute, dit M. Boutroux, l'esprit scientifique actuel n'est plus dogmatique, au sens qu'une métaphysique intellectualiste donnerait à ce mot. Mais il est et tend à persévérer dans son être, à la manière d'une chose vivante où se sont accumulées d'innombrables énergies naturelles. Il s'apparaît à lui-même comme la règle suprême du jugement et du raisonnement. Si donc il continue à repousser tout dogmatisme métaphysique, il rétablit à son profit une sorte de dogmatisme relatif, fondé lui-même sur l'expérience. Il croit à sa puissance d'expansion illimitée, et à sa valeur indéfiniment croissante. Par suite, de quelque problème qu'il s'agisse, il se refuse à conclure, avec Dubois-Reymond : *Ignorabimus*. Ce que nous ignorons aujourd'hui, nul n'est en droit de déclarer que nous l'ignorerons toujours. N'est-ce pas, d'ailleurs, un résultat, à certains égards décisif, de savoir que, ce que nous ignorons, lors même que nous devrions l'ignorer toujours, est, en soi, connaissable conformément aux principes généraux de notre connaissance scientifique ? L'histoire de la science prouve qu'entre ce que nous connaissons et ce que nous ignorons, nous avons le droit d'affirmer une continuité.

1. *Le Monisme, lien entre la religion et la science*, trad. par G. Vacher de Lapouge (p. 34).

2. *Les Énigmes de l'univers*, trad. par Camille Bos.

« C'est pourquoi l'expression : *scientifiquement inexplicable*, est désormais vide de sens. Une force mystérieuse, un fait miraculeux, en admettant que le fait existe, n'est autre chose qu'un phénomène que nous ne réussissons pas à expliquer à l'aide des lois que nous connaissons. Si cette impossibilité est avérée, la science en sera quitte pour chercher d'autres lois.

« Si donc les lois qu'enseigne la science sont et demeurent, non des affirmations absolues, mais des questions que l'expérimentateur pose à la nature et dont il est prêt à modifier l'énoncé, si la nature refuse de s'y accommoder, il n'en reste pas moins que l'esprit scientifique a une confiance pratique absolue dans le postulat qu'impliquent toutes ces questions et qui n'est autre que la légitimité et l'universalité du principe scientifique lui-même[1]. »

Il n'est rien dans ma construction de la science idéale, pourrait dire M. Haeckel, qui ne s'accorde très bien avec ces propositions du passage cité : que l'esprit scientifique postule, comme principe nécessaire, l'existence de lois universelles, connues ou inconnues; qu'il se considère et se présente comme la règle suprême du jugement et du raisonnement, c'est-à-dire comme révélateur de toute réalité ; qu'il substitue ainsi à l'ancien dogmatisme métaphysique un dogmatisme relatif, fondé sur l'expérience; que, par suite, ce qui nous est inconnu peut et doit être jugé connaissable en soi, conformément aux principes généraux de notre connaissance scientifique; qu'entre ce que nous connaissons et ce que nous ignorons nous avons le droit d'affirmer une continuité.

Si je me refuse à admettre, pourrait-il ajouter, le dogme fondamental de la tradition religieuse, la personnalité divine; si l'espace, l'éther et les atomes doués de propriétés psychiques sont, à mes yeux, les seules et vraies causes premières; c'est précisément en raison de l'universalité que je reconnais au principe scientifique, en raison de la continuité qui me paraît exister nécessairement entre ce que nous connaissons et ce que nous ignorons.

VII

Entre le monisme de M. Haeckel et les deux autres grandes doctrines naturalistes, positivisme comtiste et évolutionnisme

1. *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, p. 352.

spencériste, il y a des différences qui sans doute méritent l'attention ; mais je n'en vois aucune que l'on puisse, au point de vue philosophique, tenir pour essentielle. Il est certain que les caractères communs aux trois systèmes sont beaucoup plus importants que ceux qui les séparent.

Sur un point, cependant, dira-t-on, le désaccord est tel qu'il paraît exclure tout rapprochement. Le positivisme comtiste écarte la question de la cause ou des causes premières. L'évolutionnisme spencériste répond à cette question en statuant un domaine de l'inconnaissable qu'il abandonne à la religion. Examinons.

Ce que le positivisme écarte clairement, d'après sa loi des trois états, c'est la solution théiste donnée au problème de la cause ou des causes premières ; et c'est, dirait-on, pour éloigner les esprits de cette solution, qu'au nom de la science positive, il interdit à ce qu'il appelle la métaphysique l'examen du problème. Réduite aux principes généraux de ces sciences fondamentales, mathématique, astronomie, physique, chimie, biologie, sociologie, lesquelles forment une hiérarchie de *physiques*[1], la doctrine d'Auguste Comte est opposée, autant que le monisme haeckélien, au dogme de la personnalité divine. Pas plus que le monisme haeckélien, elle ne veut s'arrêter à la discussion sérieuse des raisonnements que la philosophie spiritualiste a produits pour établir ce dogme. Et qu'est-ce qui l'empêche de s'y arrêter ? C'est précisément sa conception de la hiérarchie des sciences, qui lui paraît assurer l'homogénéité du savoir, en achevant, par la sociologie ou physique sociale, la connaissance philosophique de la nature, et d'où résulte la subordination des phénomènes psychiques et moraux aux phénomènes biologiques, des phénomènes biolologiques aux phénomènes chimiques, des phénomènes chimiques aux phénomènes physiques, enfin des phénomènes physiques aux phénomènes géométriques et mécaniques. Mais subordonner ainsi la sensation et la pensée à l'étendue et au mouvement, n'est-ce pas donner à l'étendue et au mouvement le rôle de réalités premières, de réalités d'où dépendent toutes les autres, un rôle semblable, au fond, à celui que le monisme haeckélien attribue à l'espace, à l'éther et aux atomes matériels ?

1. Voyez *Système de politique positive*, t. IV : Appendice général. Quatrième partie : *Considérations philosophiques sur la science et les savants*, p. 137-150 ; — *Cours de philosophie positive*, t. I, 2e leçon.

Il est vrai que les éléments matériels du positivisme comtiste ne sont pas, comme les atomes de monisme haeckélien, doués de propriétés psychiques. Ces propriétés ne sont acquises, selon Auguste Comte et ses disciples, que dans et par les combinaisons qui constituent l'organisation vivante. Mais comme les combinaisons organiques se produisent et déterminent l'apparition de propriétés psychiques en vertu de lois nécessaires, on peut bien dire que ces propriétés existaient en puissance dans les éléments mêmes. D'ailleurs Auguste Comte, dans son dernier ouvrage, *Synthèse subjective*, se montre beaucoup moins réservé sur le problème des origines que dans ses écrits antérieurs. Il y exprime sur le Grand-Fétiche (la Terre) et le Grand-Milieu (l'Espace), que sa doctrine religieuse joint au Grand-Être (l'Humanité), des vues qui se rapprochent singulièrement, il me semble, du panthéisme matérialiste de M. Haeckel. Voici quelques passages qui, à ce point de vue, ne manquent pas d'intérêt :

« On ne saurait jamais prouver qu'un corps quelconque ne sent pas les impressions qu'il subit et ne veut pas les actions qu'il exerce, quoiqu'il se montre dépourvu de la faculté de modifier sa conduite suivant la situation, principal caractère de l'intelligence. Rien n'empêche même de supposer que le sentiment et la volonté, comme l'activité correspondante, appartiennent aux moindres molécules, sans dépendre de l'arrangement matériel, qui n'affecte que la manifestation et l'intensité des résultats...

« Il est permis de supposer que notre planète, et les autres astres habitables, furent doués d'intelligence avant que le développement social y devînt possible. Alors la terre vouait ses forces à préparer le séjour de l'Humanité, dont l'essor ne pouvait s'accomplir que dans un siège mort d'épuisement en vertu de ces longs efforts, plus proportionnés à la puissance matérielle de l'astre qu'à son aptitude spirituelle...

« Obligée de subir constamment les lois fondamentales de la vie planétaire, la Terre, quand elle était intelligente, pouvait développer son activité physico-chimique de manière à perfectionner l'ordre astronomique en changeant ses principaux coefficients. Notre planète put ainsi rendre son orbite moins excentrique, et dès lors plus habitable, en concertant une longue suite d'explosions analogues à celles d'où proviennent les comètes, suivant la meilleure hypothèse. Reproduites avec sagesse, les mêmes secousses, secondées par la mobilité

végétative, purent aussi rendre l'inclinaison de l'axe terrestre mieux conforme aux futurs besoins du Grand-Être. A plus forte raison, la Terre put-elle alors modifier sa figure générale, qui n'est au-dessus de notre intervention que parce que notre ascendant spirituel ne dispose pas d'un pouvoir matériel assez considérable...

« Chaque planète dut ainsi perfectionner sa constitution matérielle, pendant sa plénitude vitale, autant que le permirent son intelligence et sa situation. Leurs progrès purent être simultanés, et même concertés, puisque toutes, sous une commune fatalité, tendaient vers des préparations convergentes, en vue des socialités respectives, dont l'essor exigeait partout des modifications connexes. A mesure que chaque planète s'améliorait, sa vie s'épuisait par excès d'innervation, mais avec la consolation de rendre son dévouement plus efficace quand l'extinction des fonctions spéciales, d'abord animales, puis végétatives, la réduirait aux attributs universels de sentiment et d'activité...

« Une pareille croyance peut satisfaire une curiosité spontanée qui, ne comportant aucune règle pendant notre enfance, y devint souvent abusive, mais que notre maturité doit utiliser en la disciplinant. Nous n'avons pas plus le besoin que la faculté de concevoir aucune création absolue, dont la notion est directement contradictoire, depuis que la science a démontré que la quantité totale de matière reste toujours inaltérable au milieu des mutations quelconques. Il convient, au contraire, de supposer des transformations antérieures à l'économie actuelle, si ces hypothèses peuvent perfectionner notre unité, soit en complétant les notions philosophiques par les fictions poétiques, soit surtout en développant nos sympathies [1]. »

Auguste Comte, on le voit, a, lui aussi, sa conception, sa construction de la science idéale, dernier fruit de ses réflexions. Il ne trouve finalement aucune difficulté à attribuer, comme M. Haeckel, des propriétés psychiques (sentiment et volonté) « aux moindres molécules », et à ne faire dépendre des combinaisons organiques que « la manifestation et l'intensité des résultats ». Il veut même que la Terre ait pu, à l'origine, par la vie, l'intelligence et la volonté dont elle était douée, remplir, pour l'Humanité, l'office de providence. Il per-

1. *Synthèse subjective* : Introduction, p. 9 et suiv.

met cette hypothèse invérifiable à la « curiosité spontanée ». Non seulement, il la permet, mais il l'approuve et se plaît à en montrer l'utilité. Quant à l'Espace, qu'il appelle le Grand-Milieu, on pourrait, dit-il, supposer « qu'il était jadis actif, et même intelligent », comme la Terre; mais il convient plutôt de « lui conserver l'existence purement passive, où le type humain se trouve réduit au sentiment, dont la suprématie constitue ainsi le seul attribut pleinement universel[1] ». Quoique passive, l'existence de l'espace ne laisse pas d'être réelle, et, par son unique attribut, le sentiment reste assimilable à l'existence humaine. On comprend donc que le Grand-Milieu (l'Espace), le Grand-Fétiche (la Terre) et le Grand-Être (l'Humanité) soient unis dans la religion positiviste et forment « la suprême trinité qui la résume[2] ».

Un caractère remarquable de cette religion est que les grandes et mystérieuses et vaines abstractions de la métaphysique panthéiste n'y ont aucune place ; qu'elle ne s'occupe et ne se soucie nullement de l'Infini, de l'Absolu, de la Substance ; que, si elle nie le Dieu personnel et créateur, elle sent le besoin de conférer, par le sentiment et l'imagination, la personnalité aux êtres par lesquels elle le remplace. La personnalité de ces êtres, telle que l'entend et l'explique le positivisme religieux, est plus qu'une personnification poétique : l'idée qu'il en donne se présente comme une demi-croyance que suggère et soutient la logique affective et que la logique intellectuelle n'interdit pas de tenir pour légitime. Auguste Comte a compris, — ce qui a échappé à Spencer et à M. Haeckel, — que hors de l'anthropomorphisme il n'est pas de religion, c'est-à-dire que la religion n'a jamais eu et ne saurait avoir d'autres objets que des êtres doués, comme l'homme, d'intelligence, de sentiment et de volonté.

Malheureusement, la religion positiviste est une mythologie qui, tout en s'efforçant de s'ignorer, reste trop consciente d'elle-même pour exercer une action efficace sur les cœurs et sur les consciences ; et l'on peut craindre qu'elle n'ait quelque peine à se faire prendre au sérieux.

1. *Synthèse subjective :* Introduction, p. 51.

2. *Ibid.*, ibid. p. 48. — Entre cette trinité positiviste, ce « triumvirat religieux » (expression d'Auguste Comte), et la trinité du monisme haeckélien, l'espace, l'éther et la matière animée, il y a une analogie curieuse. Rappelons que, selon Haeckel, l'éther universel et mobile peut être opposé, comme divinité créatrice, à la masse inerte et lourde de la matière, et que l'on peut représenter cette divinité comme l'œuvre de l'espace.

Elle peut satisfaire le sentiment esthétique bien plus que le sentiment moral. N'enlève-t-elle pas à l'anthropomorphisme toute valeur et toute vertu, par l'explication qu'elle en donne, en montrant, d'après la loi positiviste de trois états, des fictions dans les personnalités divines des croyances religieuses traditionnelles, et en leur substituant l'humanité, adorée enfin sous son véritable nom ?

« Cette religion de l'humanité, dit M. Faguet, est un retour inconscient à l'esprit théologique, ou, comme dit Comte, à l'état théologique. Elle ne contient pas un mot de théologie, sans doute ; mais elle procède comme l'homme procède en état théologique, en procédant moins bien. Il faut adorer l'humanité. Cela veut dire que le plus grand danger pour chaque homme étant de s'adorer soi-même, il faut qu'il adore un grand être permanent, éternel, producteur de moralité, semblable à chaque homme, mais meilleur que lui et qui peut être pour chaque homme un bon modèle. Un être permanent, éternel, producteur de moralité, semblable à l'homme et meilleur que lui, et modèle à imiter pour l'homme, c'est précisément ce que l'homme adore dans l'état théologique. Comme c'est lui qui fait son Dieu, et comme il le fait à son image, c'est l'humanité divinisée qu'il adore ; c'est l'humanité épurée, subtilisée, purgée de tout ce qu'elle a de mauvais, centuplée en tout ce qu'elle a de bon ; mais ce n'est pas autre chose que l'humanité.

« Seulement c'est l'humanité adorée indirectement ; et voilà la supériorité de la religion théologique sur la religion humanitaire. C'est l'humanité adorée sans que l'on croie que ce soit elle qu'on adore. De tout ce qu'il y a de bon dans l'humanité, on a fait un être extérieur à elle, détaché d'elle, bien autrement imposant, bien autrement séduisant aussi, auquel on s'attache de cœur, d'âme, avec passion, toutes choses que l'on ne fait pas si facilement à l'égard de l'humanité directement considérée, en songeant à la masse d'éléments parfaitement indignes d'adoration qu'elle a contenus.

« Et ce Dieu nous commande d'aimer les hommes ; et nous les aimons à cause de lui, nous les aimons en lui, ce qui est plus facile que de les aimer directement.

« L'homme dans l'état théologique fait donc exactement ce que fait Comte, mais il le fait d'une manière plus complète, plus puissante, avec une force d'abstraction plus grande, et de façon à ce que cela serve à quelque chose. D'instinct ou

d'adresse, pour aimer l'humanité, il l'a transformée en un être adorable qui n'est pas l'humanité, et qui lui commande d'aimer l'humanité. Avec ce détour, on ne l'aime déjà pas assez ; sans ce détour, il n'est pas probable qu'on l'aime guère. La religion de Comte n'aura jamais beaucoup de fervents[1]. »

Ces remarques intéressantes tirent toute leur force du point de vue même de la philosophie positive auquel se place le spirituel écrivain. Elles doivent paraître justes à qui, admettant la loi des trois états, considère comme fictif l'état théologique. Si l'anthropomorphisme de l'état théologique est vraiment condamné par l'évolution mentale de l'espèce humaine, il est douteux qu'après s'être détachés du grand être de la théologie, le cœur et la conscience soient disposés à lui donner pour successeur le grand être du positivisme orthodoxe, c'est-à-dire à se créer systématiquement, par de laborieux efforts d'imagination affective, des illusions nouvelles. Je comprends que des positivistes, fermement assurés de la loi des trois états, — Littré, par exemple, — n'aient pu voir, en y réfléchissant, dans le culte de l'Humanité qu'une ombre de religion, et que la morale leur ait paru fort peu intéressée à cette mythologie.

M. Faguet ne semble pas mettre en doute la loi des trois états; d'où il conclut que la religion de l'état théologique n'était autre chose que le culte indirect de l'humanité. Mais il a bien vu, — et c'est ce qu'il convient de noter ici, — combien l'emporte naturellement, nécessairement, en efficacité morale sur la religion positiviste la religion théologique, sur le culte direct de l'humanité le culte d'un être que l'on *croit* semblable à l'homme par les attributs qui constituent la personne et incomparablement supérieur par la grandeur et la perfection de ces attributs. Cette différence de la religion théologique et de la religion humanitaire, signalée par M. Faguet, s'explique aisément par l'opposition que met le théiste entre l'imperfection humaine dont il a conscience, et la perfection intellectuelle et morale qui, au jugement de sa raison, appartient nécessairement à la cause première. M. Boutroux reproche au positivisme comtiste de méconnaître ce qui caractérise l'homme intérieur, « l'effort pour dépasser le donné, pour faire mieux, pour tenter autre chose, pour se surpasser soi-

1. *Politiques et Moralistes du XIXe siècle*, p. 366.

même[1] ». Le reproche est fondé. Et n'est-ce pas, peut-on dire, en s'élevant au-dessus des faits, donc au-dessus des faits humains, par la croyance à un Esprit suprême et parfait que l'âme humaine devient capable de cet effort, capable de travailler à accroître la valeur et le bonheur de l'humanité ?

VIII

Autant que le monisme haeckélien et que le positivisme comtiste, l'évolutionnisme spencériste est opposé à l'idée de la personnalité divine. J'ajoute, — ce qui n'a peut-être pas été assez remarqué, — que, dans la doctrine de Spencer, la théorie de l'Inconnaissable est logiquement liée à la négation du Dieu personnel, qu'elle n'est, à vrai dire, que la conséquence et l'expression même de cette négation.

Spencer n'interdit pas à l'esprit humain, comme Auguste Comte, de poser la question de la cause première. Il lui paraît au contraire, naturel et inévitable que cette question soit posée. Pourquoi ? Parce que, ne mettant pas toute réalité dans les phénomènes, il tient que cette question se rapporte à un objet réel ; parce que, selon lui, les phénomènes divers, matériels et mentaux, supposent un principe dont ils sont les produits, une puissance dont ils sont les manifestations. Cette puissance qu'il appelle lui-même l'Absolu, l'Infini, le Noumène, il n'admet pas qu'on en puisse contester l'existence.

« Reste, dit-il, la question finale. Que devons-nous dire de ce qui dépasse la connaissance ? Faut-il nous en tenir aux phénomènes ? La recherche aura-t-elle pour résultat final de bannir de nos esprits toutes choses, à l'exception du relatif ? Ou bien faut-il croire quelque chose au delà du relatif ?

« A ces questions, la logique peut répondre : Les limites de notre intelligence nous confinent rigoureusement dans le relatif, et ce qui dépasse le relatif ne peut être pensé que comme une pure négation ou une non-existence. De là, on peut conclure que, puisque la raison ne peut nous autoriser à affirmer l'existence positive de ce qui n'est connaissable qu'à titre de négation, nous ne pouvons raisonnablement affirmer l'existence positive de quoi que ce soit au delà des phénomènes.

« Cette conclusion paraît inévitable, et cependant je crois

1. *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, p. 75.

qu'elle contient une grave erreur... Il reste à faire une restriction qui nous sauve du scepticisme auquel, sans elle, on ne saurait échapper... Précisons. A côté de la conscience *définie* dont la logique formule les lois, il y a aussi une conscience *indéfinie* qui ne peut être formulée. A côté des pensées complètes et des pensées incomplètes qui, bien qu'incomplètes, peuvent être complétées. il y a des pensées qu'il est impossible de compléter, et qui n'en sont pas moins réelles, parce qu'elles sont des affections normales de l'intelligence.

« Notons que tous les raisonnements par lesquels on démontre la relativité de la connaissance supposent distinctement l'existence positive de quelque chose au delà du relatif. Dire que nous ne pouvons connaître l'absolu, c'est affirmer implicitement qu'il y a un absolu. Quand nous nions que nous ayons le pouvoir de connaître l'*essence* de l'absolu, nous en admettons tacitement l'*existence*, et ce seul fait prouve que l'absolu a été présent à l'esprit, non pas en tant que rien, mais en tant que quelque chose. Il en est de même à chaque pas du raisonnement qui sert d'appui à la doctrine de la relativité. Le noumène, nommé partout comme antithèse du *phénomène*, est pensé partout et nécessairement comme une réalité [1]. »

Ainsi le philosophe anglais croit qu'il existe quelque chose au delà des phénomènes ; il croit à la réalité du noumène, de l'absolu, de l'infini ; il croit que ces mots ne doivent pas être considérés comme de pures négations, qu'ils ont un sens positif. Mais ce sens, il soutient, d'une part, que la science n'a rien à nous en dire, qu'elle ne peut même en aucune façon chercher à le déterminer ; d'autre part, que les déterminations diverses qui en ont été faites par les religions n'ont jamais pu satisfaire l'esprit ni même supporter l'examen, et que les progrès successifs de la croyance religieuse n'ont jamais été que des pas successifs vers un agnosticisme de plus en plus complet.

Il faut lire l'article intitulé *La Science et la Religion*, qu'il publia dans la *Fortnightly Review* (n° de juin 1895) et dans

1. *Les Premiers principes*, trad. de M. Cazelles, p. 92 et suiv. — Il serait facile, — mais ce n'est pas ici le lieu, — de montrer que l'on ne peut accorder aucune valeur aux raisonnements par lesquels Spencer conclut de la relativité de la connaissance à l'existence de l'absolu. On peut lire dans les *Derniers entretiens* de Charles Renouvier, recueillis et publiés par M. L. Prat (p. 42 et suiv.), une solide et claire réfutation de ces raisonnements.

lequel il défend l'agnosticisme contre les critiques de M. Balfour, l'auteur d'un ouvrage important sur les *Fondements de la croyance*.

« Dans l'affirmation de M. Balfour que, « hors des profondeurs du mystère insondable, émergent les certitudes de la religion », il existe deux éléments essentiels : le fait d'émerger et le procédé d'émergement. La certitude religieuse primitive, telle qu'elle ressort de son raisonnement, est l'existence d'un « auteur rationnel » pour « le système ordonné des phénomènes », une existence « plus certaine que celle d'un monde matériel indépendant ». Si la pensée d'un auteur rationnel a émergé des profondeurs du système insondable, elle doit, pour peu qu'on puisse la distinguer d'une forme de pensée pure, posséder quelques caractères définis... Si nous admettons que la conception de « l'auteur rationnel », telle qu'elle existe chez M. Balfour et ceux qui procèdent du même mode de penser, est réellement la conception vraie, nous avons le droit d'exiger qu'on nous spécifie quelqu'un des traits, visibles à l'esprit, qui la constituent. Et si les traits qu'on nous présentera ne sont pas susceptibles de représentation, l'affirmation même de leur existence n'exprime plus rien qu'une pseudo-idée.

« Le résultat est plus maigre encore, si, peu satisfaits du mot « émerger », nous essayons d'imaginer un acte répondant à ce mot. Il implique en effet, un milieu quelconque, hors duquel apparaît graduellement une existence primitivement cachée, vague d'abord, puis enfin distincte... Or, en fait, le mouvement de pensée qui a conduit à la conception présente de la divinité est exactement l'inverse du mouvement allégué par M. Balfour. Le mot « émerge » implique une accession qui part de l'imperceptible et, à travers le vague, se dirige vers le distinct, tandis que le progrès actuel est parti du distinct, à travers le vague de plus en plus vague, vers l'imperceptibilité, ou plutôt vers ce qui est à peine concevable, jusqu'à ce qui est même inconcevable totalement. D'où il ressort que le mot « émerge » n'est plus lui-même qu'une pseudo-idée.

« La différence entre la conception qu'a M Balfour de ce qui se cache derrière l'apparence, et la conception de ceux qu'il combat, cette différence réside en ceci : tandis qu'il persiste à se supposer à lui-même des pensées, alors que, devant un examen minutieux, les éléments qui composent les pensées

se sont évanouis, les autres admettent simplement qu'avec la disparition de ces éléments, les pensées elles-mêmes ont disparu, ne laissant après elles qu'une conception qui ne saurait revêtir aucune forme. Non seulement ils se sont débarrassés de ces conceptions primitives d'après lesquelles la Puissance qui s'était manifestée dans trente millions de soleils, aurait conclu un marché avec Abraham, non seulement ils ont cessé de croire que des passions aussi inférieures que la jalousie, la colère et la vengeance, aient pu être éprouvées par une Force qui remplit l'infini ; mais ils sont arrivés à cette conclusion finale, que même les attributs les plus élevés de l'esprit, tels que nous pouvons les concevoir, ne sauraient appartenir à une existence qui remplit l'Espace et le Temps.

« Non pas qu'ils désirent en venir là, mais ils le doivent, ou il leur faut se mentir à eux-mêmes. Il n'y a aucun plaisir à avoir conscience qu'on n'est qu'un atome infinitésimal sur un globe qui est infinitésimal lui-même, comparé à la totalité des mondes. Ceux à qui le cours impitoyable des événements inflige des souffrances qui sont parfois sans remède ne trouvent aucune consolation dans la pensée qu'ils sont à la merci de forces aveugles, capables de causer indifféremment la destruction d'un soleil et la mort d'un animalcule. La contemplation d'un univers dont on ne saurait concevoir ni le commencement, ni la fin, ni le but intelligible, ne comporte aucune satisfaction. Le désir de savoir ce que tout cela signifie n'est pas moins vif chez les agnostiques que chez les autres, et il a toutes leurs sympathies. Mais, ne pouvant découvrir eux-mêmes aucune interprétation, ils éprouvent de douloureux regrets à ne pouvoir accepter davantage l'interprétation qu'on leur offre [1]. »

Comme on le voit, l'agnosticisme de Spencer se fonde sur l'impossibilité où est, selon lui, l'esprit humain de déterminer l'essence de l'absolu en y appliquant l'idée de personnalité, d'admettre l'interprétation personnaliste de la Puissance « manifestée dans trente millions de soleils », de la Force « qui remplit l'infini ». Or, exclure cette interprétation, c'est exclure, non seulement les conceptions religieuses primitives, mais tout ce qui s'est appelé jusqu'ici, tout ce qui s'appelle et peut s'appeler conception religieuse. *Athéisme* est le nom qui

1. Je cite ce passage d'après la traduction française publiée dans la *Revue des revues* (nº du 15 juin 1895).

convient à l'agnosticisme spencériste, comme il convient d'ailleurs au positivisme comtiste et au monisme haeckélien. Les trois doctrines naturalistes ont ce caractère commun, qui peut bien être considéré comme un caractère dominateur, que, dans chacune d'elles, la science positive, par un développement naturel des notions qui la constituent, s'est transformée en une philosophie déterministe, matérialiste, athéiste. La transformation paraît, dans le monisme haeckélien, plus franchement, plus hardiment avouée, plus durement exprimée, moins soucieuse de ménager les habitudes mentales ; mais elle est, au fond, absolument identique dans les trois systèmes.

De même que l'Humanité d'Auguste Comte, l'Absolu ou Inconditionné de Spencer,—l'Absolu, qui mérite bien d'être dit inconnaissable et inconcevable, parce que l'esprit humain ne peut lui appliquer aucun concept, aucune idée de qualité, — ne peut être l'objet que d'une ombre de religion. Et même devrait-on, peut-être, lorsqu'il s'agit de cette prétendue réalité, parler non d'une ombre de religion, mais de l'ombre d'une ombre. Après tout, l'humanité peut être l'objet de sentiments qui ressemblent, jusqu'à un certain point, aux sentiments religieux ; mais, si le mot *religieux* n'a pas perdu, par l'extension qu'on veut lui donner, tout sens distinct, je demande ce qui reste de religieux dans les sentiments que peut inspirer une Puissance à laquelle les attributs les plus élevés de l'esprit ne sauraient appartenir, une Force à l'action de laquelle on ne saurait concevoir de but et que l'on déclare capable de causer indifféremment la destruction d'un soleil et la mort d'un animalcule.

Les objections qu'oppose Littré à la religion spencériste de l'Inconnaissable me paraissent décisives et je ne puis voir ce que le philosophe anglais eût pu y répondre :

« D'après M. Spencer, la religion, ayant pour fonction essentielle d'empêcher l'homme d'être entièrement absorbé dans ce qui est relatif et immédiat, et d'éveiller en lui la conscience de quelque chose de plus élevé, a pour objet l'incognoscible. De son côté, la science arrive à l'incognoscible. La religion et la science se confondent en ce point où elles ne sont plus que deux faces différentes d'une même doctrine.

« Il y a là une confusion qui, je le crains, ne tient parole ni à la foi ni à la science. Elle gît dans l'assimilation faite entre l'objet de la foi et le résultat de la science...

« Si je comprends bien M. Spencer, il pense que le sentiment de l'incognoscible et le sentiment religieux sont une seule et même chose ; qu'à l'origine, l'esprit humain donna subjectivement, sous la forme de religion, un corps à ce sentiment ; que, beaucoup plus tard, la science arriva objectivement à reconnaître l'incognoscible ; et qu'ainsi la foi et la science concourent en un point commun qui réunit le point de départ et le point d'arrivée...

« Admettons le principe de Spencer et voyons ce qui en adviendra ; s'il est vrai, les conséquences doivent concorder entre la foi et la science ; mais, si elles ne concordent pas, le principe porte en soi quelque défaut que ce genre d'épreuve rendra manifeste.

« De tout temps, la foi a déterminé l'incognoscible, c'est-à-dire a enseigné les choses d'origine et de fin. Cet enseignement doit garder son caractère ou le perdre.

« S'il le garde, comme la science déclare l'incognoscible indéterminable, il y aura, ce qui est le cas actuel, scission et conflit ; la conciliation que M. Spencer suppose dans le sens de l'incognoscible ne se sera pas faite.

« Si, au contraire, la foi renonce à ses déterminations, son enseignement perd son caractère, il se confond avec celui de la science ; il y a non conciliation, mais absorption. Alors elle pourra se plaindre qu'on lui a donné un mot vide en place de ses réalités, et qu'elle ne retrouve pas une lueur de ce qu'elle croit et espère, en cette limite variable que la science nomme l'incognoscible [1]. »

L'argument de Littré peut se ramener à ce syllogisme : l'Inconnaissable, défini rigoureusement, est absolument indéterminable ; or, le sentiment religieux ne peut s'appliquer à l'Inconnaissable sans le supposer déterminé jusqu'à un certain point ; donc, l'Inconnaissable, limite de la science, ne peut être l'objet du sentiment religieux. Il est certain qu'un objet inconnaissable ne saurait inspirer le respect, — et le respect est bien, il semble, un élément essentiel du sentiment religieux, — si l'on ne place pas en cet objet, par une hypothèse dont on se rend plus ou moins compte, quelques-uns des attributs de l'esprit. Il est clair que cette hypothèse, si vague qu'elle soit, est un commencement de détermination. Spencer peut ou non

1. *Cours de philosophie positive*, 2e édition. Préface de Littré, p. XLI et suiv.

l'écarter. S'il l'écarte complètement, on est fondé à lui reprocher, comme le fait Littré, de donner à la foi « un mot vide en place de ses réalités ». S'il ne l'écarte pas complètement, il renonce à la position qu'il a prise et où il s'est cru conduit par l'analyse des idées maîtresses qui dominent et enveloppent la science. Son agnosticisme s'adoucit, recule, cesse d'être conséquent à son principe[1].

J'ai dit plus haut ce qu'il faut penser de la religion de Comte : elle peut être considérée comme l'expression poétique de la sociologie et de la morale positivistes. Le Dieu de cette religion, l'Humanité, création d'un nouveau réalisme, ne pouvait que faire sourire le nominaliste Spencer. A son tour, Auguste Comte, grand ennemi de la métaphysique, n'eût certainement parlé qu'avec dédain du Dieu de Spencer. Est-il possible, eût-il dit, de penser sérieusement que cette entité vide, l'Absolu, second terme inconcevable d'un rapport inconcevable, soit capable d'agir à la manière des concepts théologiques sur les sentiments et les actes ?

M. Boutroux reproche au positivisme comtiste de vouloir « fermer l'infini » ; et il fait un mérite à la théorie de l'inconnaissable de le laisser ouvert, — entr'ouvert tout au moins, — à l'esprit religieux. Je ne puis reconnaître ce mérite à l'évolutionnisme spencériste, ne voyant, sur la question, aucune réelle différence entre les deux doctrines.

Prenons garde que le mot *infini* est équivoque ; on l'emploie

1. On a pu voir que l'agnosticisme spencériste ne s'adoucit nullement mais s'affirme très conséquent à son principe et strictement vide de sens religieux dans l'article de la *Fortnightly Review*, où Spencer, répondant à M. Balfour, exprime le « regret douloureux » d'être obligé, pour ne pas « se mentir à lui-même », de refuser les attributs de l'esprit à la puissance dont l'univers est la manifestation.

Il est vrai que l'attention de M. Boutroux s'est arrêtée sur cette phrase des *Premiers Principes*, où l'agnosticisme paraît lui-même suggérer une hypothèse religieuse : « Ne se pourrait-il pas qu'il y eût un mode d'existence dépassant autant l'intelligence et la volonté que celles-ci dépassent le mouvement mécanique ? » Mais on peut aisément se rendre compte qu'une telle hypothèse est chimérique, — aussi chimérique que celle d'êtres qui ne seraient ni esprits, ni corps, aussi chimérique que celle des attributs inconcevables en nombre infini que Spinoza joignait en sa substance à l'étendue et à la pensée. Le mot *dépasse*, employé pour exprimer une différence hypothétique de valeur, d'excellence, de perfection entre les attributs inconnaissables de l'Absolu et ceux qui appartiennent à l'esprit, ne renferme aucune idée et ne peut rien signifier. Une différence de ce genre ne se peut concevoir qu'entre consciences et phénomènes des consciences. J'ajoute que la conscience est le seul mode concevable d'existence, le mécanisme n'ayant qu'une existence relative à la conscience, dépendante de la conscience.

pour exprimer deux idées très différentes : l'infini de quantité (infini d'étendue, infinité des causes) et l'infini de qualité (infini de sagesse, de bonté, etc.), qui est plus exactement désigné par le terme de *parfait*. Les mots *infini* et *parfait* ont été si constamment associés dans la langue philosophique qu'ils sont devenus, dans le langage ordinaire, presque synonymes. J'ai montré depuis longtemps la nécessité de rompre cette association fondée sur l'application métaphysique des idées de grandeur mathématique aux idées de perfection[1]. Ces dernières excluent l'infini quantitatif que, selon philosophes et théologiens, elles paraissent réaliser.

Peut-on dire que le positivisme comtiste ferme à la pensée l'infini de quantité? Non, certes. Auguste Comte croyait comme Herbert Spencer, à l'existence réelle et à l'immensité de l'espace : jamais il n'a songé à mettre de limites à son Grand-Milieu. Et Littré, sans doute, ne pensait nullement être en désaccord avec son maître, lorsque, montrant « au delà du savoir positif le fond de l'espace sans bornes et l'enchaînement des causes sans terme », il écrivait que « cette immensité apparaît avec son double caractère, la réalité et l'inaccessibilité[2] ».

Mais il est une réalité que les deux doctrines enlèvent, aussi bien l'une que l'autre, à la foi et à l'espérance religieuses: c'est la réalité actuelle du parfait, c'est-à-dire d'une conscience ou Personne suprême, possédant la perfection intellectuelle et morale. Et cette réalité, en laquelle notre faiblesse trouvait un appui précieux, Spencer nous la fait perdre précisément parce qu'elle lui paraît incompatible avec l'infini actuel de quantité, parce que, selon lui, les attributs les plus élevés de l'esprit ne sauraient appartenir à une existence qui remplit l'espace et le temps infinis.

IX

Philosophes et théologiens ont de tout temps réuni dans leur conception de Dieu les deux idées d'infinité et de personnalité. Dieu, ont-ils pensé, doit être personnel et infini : il faut qu'il soit personnel, c'est-à-dire conscience, esprit, pour être parfait ; et il faut qu'il soit infini en ses attributs, pour être

1. Voyez l'*Année philosophique* de 1890, p. 111 et suiv.

2. Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive*, p. 519.

absolument distingué et séparé de l'homme et de tout ce qui existe, pour être unique, pour être l'Unique. C'est le monothéisme qui a conduit à joindre en Dieu l'infinité à la personnalité, et précisément pour donner un fondement métaphysique plus assuré à la perfection de la personnalité divine.

Malheureusement, ces deux idées, l'infinité, qui vient, — on peut l'établir, — de la catégorie de l'espace, et la personnalité, que suppose la perfection, ne sont pas logiquement compatibles. Leur union dans le concept de Dieu avait paru nécessaire à la foi ; la raison les analyse, s'assure qu'il est impossible de les concilier et nous oblige à choisir entre elles. On ne sauve la personnalité qu'en écartant l'infinité, et l'on ne peut, semble-t-il, rejeter l'infinité divine sans méconnaître les réels progrès de la théologie et de la religion dus au monothéisme[1]. D'autre part, on ne peut maintenir l'infinité sans atteindre profondément la personnalité, sans la réduire à une sorte de force vitale inhérente au monde et inconsciemment téléologique, c'est-à-dire sans transformer le monothéisme en quelque espèce, plus ou moins clairement définie, du genre panthéisme.

Cette antinomie théologique explique les vues des philosophes contemporains sur les rapports de la science et de la religion. Anthropomorphisme ou agnosticisme : tel est le dilemme qui leur paraît s'imposer à la pensée moderne. Presque tous se prononcent contre l'anthropomorphisme et sacrifient l'idée claire, — peut être trop claire à leurs yeux, — de la personnalité divine au mystère dont ils marquent l'existence par les mots *infini*, *absolu*, *inconditionné*. Ceux mêmes que le respect des croyances religieuses traditionnelles empêche d'écarter franchement, ouvertement, cette idée, ne croient pas pouvoir conserver aux termes qui l'expriment leur sens propre et naturel : ces termes, selon eux, ne pouvant plus être considérés que comme les symboles d'une essence impénétrable. Ainsi concluent-ils, eux aussi, par l'interprétation symbolique, à un agnosticisme qui, au fond, ressemble à celui de Spencer.

M. Boutroux aurait pu rappeler le rapport qui existe entre

1. L'unité divine est, sans doute, indépendante de l'idée d'infini et n'a pas besoin de s'y appuyer. Elle se fonde sur d'excellentes raisons, étrangères à cette idée. Il est à remarquer, cependant, que l'auteur des *Essais de critique générale*, qui repoussait au nom de la logique l'infinité divine, s'est montré longtemps plus favorable au polythéisme qu'au monothéisme.

la doctrine de Spencer et celle de Hamilton. Un disciple de Hamilton, Mansel, a très bien expliqué ce rapport dans un livre publié en 1866 : *La Philosophie du conditionné.*

L'auteur de ce livre intéressant montre, d'abord, que, dans la philosophie moderne, telle qu'elle s'est développée sous l'influence du monothéisme chrétien, la question de l'inconditionné, du principe absolu de toutes choses, et celle de l'existence et de la nature de Dieu, se présentent inséparablement unies. Il ne conçoit pas qu'il en soit autrement. Il distingue, d'ailleurs, fort bien les deux lignes de pensée qui sont venues en contact de manière à ne faire des deux questions qu'un seul problème à résoudre. Autre chose est l'ascension de l'esprit métaphysique vers l'absolu, autre chose l'élévation de l'homme, en tant qu'être moral et religieux, vers un Être suprême personnel, objet de son culte, source de ses obligations morales et juge de sa conduite. La spéculation abstraite peut s'accommoder d'un principe impersonnel des choses auquel on donnera, si l'on veut, le nom de Dieu. La foi religieuse veut un Dieu personnel et vivant. Mais « comment l'existence unique et absolue à laquelle aspire la philosophie sera-t-elle identifiée avec le Dieu personnel postulé par nos sentiments religieux[1] ? »

Remarquons, ajoute Mansel, que l'inconditionné de la spéculation et le Dieu personnel de la croyance ne sont pas seulement deux concepts distincts, ce sont deux concepts qui paraissent s'exclure mutuellement. « Dieu, pour être conçu comme inconditionné, doit être conçu comme exempt d'action dans le temps ; pour être conçu comme personne, — si sa personnalité ressemble à la nôtre, — il doit être conçu comme agissant dans le temps. Ces deux conclusions peuvent-elles se concilier l'une avec l'autre ? Si non, laquelle faut-il abandonner[2] ? »

La vraie réponse à cette question se trouve, selon Hamilton et Mansel, dans la distinction de la raison et de la foi, de la faculté de concevoir et de la faculté de croire. « Quoique nous ne puissions dans notre état présent de connaissance concilier ces deux conclusions, nous ne sommes pas tenus d'abandonner l'une ou l'autre. Nous ne pouvons concevoir la

1. *The Philosophy of the Conditionned,* comprising some remarks on sir William Hamilton's philosophy, and on M. J. S. Mill's examination of that philosophy, p. 13.

2. *Ibid.*, p. 17.

manière dont l'inconditionné et le personnel sont unis dans la nature divine ; cependant nous pouvons croire que cette union existe d'une manière qui nous est inconnue. Pour concevoir l'union de deux attributs dans un objet de pensée, il faut que je puisse les concevoir unis de quelque manière déterminée ; si cette conception ne peut être formée, je puis néanmoins croire que l'union est possible, bien que je sois incapable de concevoir *comment* elle est possible[1]. »

La doctrine de Hamilton apporte ici un précieux appui à la théologie chrétienne traditionnelle. On sait que c'est au moyen de cette distinction entre le domaine de la conception et celui de la croyance, celui-ci plus étendu que celui-là, et par une sorte d'appel à notre ignorance, que la théologie chrétienne traditionnelle se flatte d'écarter la contradiction de ses mystères. La contradiction, dit-elle, n'est qu'apparente ; elle résulte des termes employés qui n'expriment que d'une manière incomplète et par voie d'analogie des attributs que nous ne pouvons accorder entre eux parce que nous ne les connaissons pas tels qu'ils sont en eux-mêmes. La philosophie du conditionné tient le même langage. Ce qui la caractérise, c'est de poser le grand mystère de l'union du personnel et de l'absolu, auquel conduisent deux séries de données, données de la raison pratique et données de la raison spéculative, et qu'il ne faut, selon Hamilton, ni supprimer, en sacrifiant l'une de ces catégories de données à l'autre, ni prétendre expliquer, parce qu'il dépasse la portée de notre faculté de concevoir.

La doctrine de Hamilton renferme, comme on le voit, deux parties : une partie négative qui montre l'inconcevabilité de l'absolu ; une partie positive qui fonde sur notre conscience morale la croyance en un Dieu personnel. Quelle position Spencer prend-il relativement à cette doctrine ? Il en adopte la première partie, la partie négative, qui vient de la spéculation métaphysique ; il rejette la seconde partie, la partie positive, sans tenir compte, dit Mansel, « des sentiments moraux et religieux qui sont la source première de notre croyance en Dieu ». Il abandonne également, et en premier lieu, « le grand principe de la distinction entre la connaissance et la croyance », qui permettait à Hamilton de réunir les deux parties, malgré l'opposition qu'elles présentent à

1. *The Philosophy of the Conditionned*, p. 18.

notre esprit. Acceptant l'absolu inconcevable et repoussant le Dieu personnel, il met le principe de la religion dans le sentiment du mystère impénétrable qui est au fond et à l'origine des faits naturels. Sur quoi Mansel remarque que cette théorie de la religion nous offre simplement une combinaison du point de vue positiviste et du point de vue panthéiste; qu'elle est positiviste, en ce que les rapports des phénomènes y sont considérés comme seuls accessibles à la connaissance; panthéiste, en ce que le nom de Dieu n'y est et n'y peut être employé que pour désigner la substance ou puissance inconnaissable qui se trouve derrière les phénomènes[1].

Cette définition de la doctrine spencériste est très exacte. Il n'est pour Spencer que deux sortes de réalité : la réalité métaphysique de l'absolu, dont la *nature*, l'*essence* ne saurait être définie, réalité mystérieuse du panthéisme, à laquelle ne peut s'appliquer aucun sentiment vraiment religieux; les réalités phénoménales de la science expérimentale et inductive, réalités dans lesquelles le positivisme, un positivisme rigoureux, enferme la pensée et le sentiment. Entre l'agnosticisme métaphysique, qui se borne à affirmer l'existence de l'absolu, de l'infini, et le phénoménisme de la science positive, il ne laisse aucune place à l'anthropomorphisme de la croyance.

La doctrine de Hamilton, à laquelle Spencer rattachait lui-même sa théorie de l'inconnaissable, semble avoir inspiré à un autre philosophe contemporain, Renouvier, les conclusions de l'article *Philosophie*. Dans cet article, dont j'ai parlé plus haut (p. 135), on retrouve, nettement affirmée, l'union en Dieu de l'absolu et du personnel, des attributs métaphysiques et des attributs moraux, qui constitue la philosophie du conditionné. Renouvier y juxtapose au panthéisme infinitiste, dont il ne s'est pas encore affranchi par la critique des antinomies kantiennes, un théisme personnaliste très fortement accusé. Il reconnaît d'ailleurs, comme Hamilton, et même s'applique et se plaît, dirait-on, à mettre en vive lumière l'incompatibilité des notions qui lui paraissaient alors entrer nécessairement dans la conception de la divinité.

« Il n'y a pas de dogme plus consacré dans la théologie philosophique des modernes que celui de la perfection absolue de Dieu, ni d'habitude plus invétérée que celle d'apercevoir

1. *The Philosophy of the Conditionned*, p. 39, note.

une perfection dans l'infinité. Or, si Dieu est infini dans l'espace, infini dans le temps, si sa connaissance n'a de bornes d'aucun genre, on est tenu, pour lui conserver les attributs de simplicité et d'identité, non moins essentiels à sa perfection, de déclarer que Dieu est partout présent tout entier, que la succession n'a pour lui rien de réel, qu'enfin tout ce qui est, fut ou sera, existe actuellement pour lui en une seule pensée. Mais ni la véritable existence dans l'espace, ni la véritable existence dans le temps, rien enfin qui ressemble à la pensée, comme nous la connaissons, n'est conservé dans ce dogme. Si donc on veut que Dieu ne laisse pas de porter le grand nom de Dieu vivant, il faut que l'antinomie soit alors déclarée dans ce qu'elle a de plus dur...

« J'avoue qu'une certaine idée de la perfection s'allie avec celle de l'infinité; d'autre part, je ne puis renoncer aux bornes, à la nature finie, successive et liée par des rapports d'étendue, sans rencontrer, à la place de l'être que je cherche, le néant. Si j'envisage la nature de Dieu dans la possession qu'il a de son éternité en un instant unique, de son immensité en un point, et de lui-même ou de sa substance entière en un acte identique et permanent, je perds de vue son intelligence et sa personnalité. Si, au contraire, je ne fais de Dieu que le roi de ce monde, une personne à la vérité permanente, mais qui, entre la connaissance adéquate qu'elle a de son être propre, n'étend sa pensée qu'à un nombre fini de relations et limite son action dans l'espace et dans le temps, qui ne voit que je définis seulement le premier des animaux et que véritablement je blasphème? Dans cette incertitude, enfin, si j'affirme l'incompréhensible union du fini et de l'infini au sein de Dieu, j'avoue par là que Dieu lui-même, ou l'être absolument parfait, échappe à ma connaissance...

« Le Dieu souverain, le Dieu des Dieux, dépassant ainsi l'usage analytique et catégorique de la pensée, ne puis-je point cependant aborder Dieu simplement et sans métaphysique? Hors des catégories, une autre idée de la perfection ne se présente-t-elle pas à moi? Sans doute, et, si je veux ramener ma pensée sur ce monde au milieu duquel je suis placé, sur tous les êtres qui maintenant touchent à mon existence, je puis dire :

« Dieu est cet être dont la puissance, l'intelligence et l'amour ont pour objet moi-même et tout ce que ma pensée peut atteindre; de sorte qu'aucun fil de ma destinée et de celle des

êtres qui me sont liés n'échappe de ses mains. Sa perfection consiste en ce que ses facultés s'étendent sur chaque chose qui les regarde, selon leur nature, sans que nulle d'entre elles nuise à l'exercice des autres. Tel est le Dieu de notre monde et de notre tout réel, sinon du tout des touts qui nous surpasse. Dieu, sous ces attributs mystiquement unis qui impliquent les antinomies, nous demeurerait à jamais inabordable, et il est permis de dire que si, par impossible, nous en obtenions dans cette vie la connaissance, nous ignorerions notre Dieu, le Dieu des vivants, le Dieu de nos pères. Mais, quel qu'il soit en lui-même, Dieu a voulu que nous fixassions les yeux de la foi sur cette face par laquelle il regarde notre monde. Car notre Dieu est celui qui envoie la grâce à nos prières, celui qui nous récompense ou nous punit selon nos œuvres, celui qui garantit à notre amour une fin digne de lui, à notre espérance le triomphe du bien dans l'univers, notre Père, enfin, dont l'absolue perfection ne réside point dans les idées mathématiques de l'immutabilité et de l'identité, mais dans la justice et dans la bonté. Il semble qu'en n'attachant aucune antinomie à la pensée des perfections morales, Dieu ait voulu nous engager à les considérer les premières, et nous préserver de nous perdre dans la spéculation dogmatique, au fond de ces attributs d'unité et d'infinité absolues qui troublent l'esprit sans échauffer l'âme et sans l'élever à son auteur[1]. »

Les passages que l'on vient de lire font bien comprendre, — et par là ils sont, à mon sens, d'un haut intérêt, — l'évolution de la pensée philosophique et religieuse de Renouvier. J'ai tenu à les citer ici, parce qu'ils me paraissent mériter l'attention de ceux qui étudient les rapports de la science et de la religion dans la philosophie contemporaine autant que la trinité du positivisme comtiste et celle du monisme haeckélien. Ils sont d'un esprit pénétrant et profond qui, s'il ne veut pas encore mettre en doute le Dieu infini et absolu de la spéculation métaphysique, est déjà prêt à en détourner, à en éloigner la raison, comme d'un objet inintelligible, en même temps qu'à fixer le regard de la conscience morale et religieuse, uniquement, exclusivement, sur le Dieu personnel de l'antropomorphisme. Ils font prévoir que celui qui les a écrits ne

1. *Encyclopédie nouvelle* de Pierre Leroux et Jean Reynaud, t. VII, article *Philosophie*.

pourra pas s'arrêter longtemps à la doctrine hamiltonienne. Le contraste est curieux entre l'agnosticisme de Spencer et la position prise par Renouvier, dans cet article *Philosophie*, sur la première des questions religieuses.

X

La plupart des philosophes contemporains que M Boutroux range parmi ceux dont les doctrines sont de tendance spiritualiste, disciples de Ritschl et philosophes de l'action, sont, au fond, agnostiques, comme Spencer, parce qu'ils sont, comme lui, opposés à l'anthropomorphisme, c'est-à-dire à l'idée de la personnalité divine. Selon eux, je l'ai déjà fait observer, l'idée de cet attribut de la cause première est subjective et symbolique ; elle s'applique à une réalité inaccessible dont il nous faut affirmer l'existence, mais que, en raison de notre constitution mentale, nous ne pouvons nous représenter, sans lui prêter, par l'imagination et le sentiment, une nature semblable à la nôtre.

Subjective et *symbolique* : ce sont précisément les mots mêmes qu'emploie Auguste Sabatier, un théologien portestant français dont la doctrine peut être rapprochée de celle de Ritschl, pour définir et caractériser la connaissance morale et religieuse, en l'opposant à la connaissance de la nature, à la science proprement dite. Sur la réalité, l'objectivité de cette dernière, Auguste Sabatier n'a, pas plus que Spencer, le moindre doute. Il la défend contre « le scepticisme » de Kant et s'efforce de l'établir et de l'expliquer :

« On peut théoriquement se demander si le monde de la science, le monde qui nous *apparaît*, est exactement réel, existant hors de nous. Ainsi arrive à se poser, dans la philosophie de Kant, la fameuse question de la *chose en soi*. Mais il est également certain qu'au nom de cette philosophie, cette question doit être logiquement écartée. On s'étonne même que l'auteur de la *Critique de la raison pure* n'ait pas immédiatement fermé cette porte ouverte au scepticisme scientifique. Après sa critique, en effet, il est évident que ce substratum qu'on s'efforce d'imaginer comme un support aux phénomènes, que cette substance indéterminée et indéterminable qu'on se représente sous les formes et les qualités des choses, est tout ensemble un non-être et un non-sens. *Das Ding an sich ist ein Unding*. C'est un reste de vieille métaphysique qu'il faut ache-

ver d'éliminer de la philosophie moderne. En le laissant s'introduire dans notre théorie de la connaissance, il la bouleverse comme ferait un élément hétérogène. Qui persiste à distinguer entre la chose en soi et la chose phénoménale, est dans l'impossibilité de rendre jamais compte de l'objectivité des sciences de la nature et du genre de certitude qui leur appartient.

« Ce qui nous apparaît du dehors, n'est sans doute pas toute la réalité du monde, mais c'est un monde réel. Par ses calculs, Leverrier arrive d'abord à soupçonner l'existence d'une grande planète encore inaperçue, puis à en mesurer le volume, à en tracer l'orbite dans l'espace et, enfin, à en marquer le site à une époque donnée. Il dit aux astronomes, ses confrères : « Regardez-là ! » et la planète apparaît au bout de toutes les lunettes.

« Comment expliquer, d'ailleurs, sans cette réalité de la nature, le pouvoir que la science donne à l'homme sur la nature ? Son pouvoir n'est-il pas toujours exactement proporportionné à son savoir ?

« En quoi consiste donc cette objectivité de la science, si elle n'est pas fondée sur la prétendue connaissance de la chose en soi ? En rien d'autre que dans le lien nécessaire que la pensée scientifique établit entre les phénomènes. Cette nécessité ne vient pas de l'expérience, car elle est quelque chose d'idéal que notre esprit ajoute à toute expérience. Mais, comme nous ne pouvons penser que d'après ces lois nécessaires, nous les objectivons nécessairement dans toute étude scientifique. Nous affirmons ainsi, par nécessité, l'unité fondamentale des lois de la pensée et des lois des phénomènes. L'expérience vient toujours confirmer cette affirmation immédiate. Or, cette nécessité, c'est l'objectivité même ; c'est le seul noumène que nous soyons autorisés à chercher derrière les phénomènes, dans la nature, et derrière les manifestations de la raison pure, dans l'esprit[1]. »

La connaissance religieuse, dit un peu plus loin A. Sabatier, diffère essentiellement de la connaissance scientifique, en ce qu'elle ne peut et ne pourra jamais sortir de la subjectivité. Comme la science est objective, on peut et l'on doit éliminer de son œuvre les déterminations et les dispositions

1. *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, p. 376.

subjectives du moi. Mais elles ne sauraient être éliminées de la connaissance religieuse dont elles sont la matière et la source vive. « Une vieille illusion fait croire que l'on connaît Dieu, comme l'on connaît les phénomènes de la nature, et que la vie religieuse naît ensuite de cette connaissance objective par une sorte d'application pratique. C'est le contraire qui est vrai. Dieu n'est pas un phénomène qu'on puisse observer hors de soi, ni une vérité démontrable par raisonnement logique. Qui ne le sent pas en son cœur, ne le trouvera jamais au dehors. L'objet de la connaissance religieuse ne se révèle que dans le sujet, par le phénomène religieux lui-même. Il en est de la conscience religieuse comme de la conscience morale. Dans celle-ci, nous sentons le sujet obligé, et cette obligation constitue la révélation de l'objet moral qui nous oblige. Il n'y a pas de Bien connu hors de là. De même, dans la religion : nous ne prenons jamais conscience de notre piété, sans que, dans le même temps que nous nous sentons religieusement émus, nous ne percevions, dans cette émotion même, plus ou moins obscurément, l'objet et la cause de la religion, c'est-à-dire Dieu[1]. »

Les deux ordres de connaissances présentent, selon Auguste Sabatier, une autre différence, un autre contraste qui se lie au précédent. Les idées qui forment la connaissance scientifique sont adéquates à leur objet ; elles le représentent exactement, elles en sont l'équivalent dans l'esprit. Il n'en est pas de même des idées religieuses : elles ne sont et ne peuvent être que symboliques. L'ingénieux théologien nous explique ce qu'il faut entendre par là :

« L'objet de la religion, dit-il, est transcendant, ce n'est pas un phénomène. Or, pour l'exprimer, notre imagination ne dispose que d'images phénoménales, et notre entendement que de catégories logiques, lesquelles n'ont de portée que dans l'espace et dans le temps. La connaissance religieuse est donc condamnée à exprimer l'invisible par le visible, l'éternel par ce qui est temporaire, les réalités spirituelles par des images sensibles. Elle parlera nécessairement et toujours en paraboles.

« La théorie de la connaissance religieuse s'achève dans une théorie du symbole et du symbolisme...

« Ce serait une illusion de croire qu'un symbole religieux

1. *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, p. 379.

représente Dieu en soi, et que sa valeur, dès lors, dépend de l'exactitude objective avec laquelle il le représente. Le vrai contenu du symbole est tout subjectif : c'est le rapport dans lequel le sujet a conscience d'être avec Dieu, ou, mieux encore, la façon dont il se sent affecté par Dieu...

« Un moment vient toujours, cependant, où l'image se détache du sentiment qui l'a produite, et où elle se fixe comme telle dans la mémoire. En la considérant alors en elle-même, la réflexion transforme l'image en idée plus ou moins abstraite, et prend cette idée pour une représentation de l'objet même de la religion. Mais alors éclate aussitôt la discrépance originelle que nous notions, en commençant, entre l'objet de la religion qui est transcendant et la nature de l'image phénoménale par laquelle nous tentons de le représenter. De là, contradiction latente dans toute idée symbolique. Pour faire disparaître cette contradiction, l'entendement s'efforce d'éliminer de plus en plus de ces idées l'élément sensible qui lui reste encore et qui les rend inadéquates à leur objet.

« Par voie de généralisation et d'abstraction progressive le raisonnement atténue la métaphore primitive ; il l'use comme sur une meule. Mais, quand l'élément métaphorique a disparu, la notion elle-même s'évanouit en tant que notion positive. Il est des lampes mystérieuses qui ne brûlent que sous un globe d'albâtre. Vous pouvez en amincir l'enveloppe solide pour la rendre plus transparente. Prenez garde de la briser : aussitôt la flamme intérieure s'éteint et nous laisse dans la nuit.

« Ainsi de nos idées générales sur l'objet même de la religion. Quand tout élément métaphorique en est éliminé, elles deviennent simplement négatives, contradictoires et perdent tout contenu réel. Telles sont nos idées pures d'infini et d'absolu. Veut-on leur rendre un caractère positif, il faut leur rendre quelque élément d'expérience positive. Et c'est ce que l'on fait quand on dit que Dieu est l'énergie ultime des choses, qu'il est la cause créatrice de tout, qu'il est la justice, qu'il est un esprit, un juge, un père [1]. »

Cette théorie de la connaissance religieuse se trouve résumée dans une note curieuse, où Sabatier applique sa conception du symbole à la question de la personnalité divine, et conclut, absolument comme Spencer, à l'agnosticisme :

1. *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, p. 390 et suiv.

« Il est aisé de voir, dit-il, que l'anthropomophisme n'est qu'un symbolisme d'espèce particulière. Pour se représenter Dieu, l'homme a le choix d'emprunter des images à tous les ordres de la nature : au règne minéral, au règne organique, à la figure humaine et à l'ordre moral. Et la vérité, c'est qu'il a usé de tous ces moyens. Les symboles empruntés à l'ordre moral sont supérieurs à tous les autres, cela va sans dire, et les seuls que puisse tolérer la conscience religieuse à un certain degré de développement. Mais le procédé de représentation ne change pas pour cela ; il reste symbolique par essence, et l'image n'est jamais une définition de l'être. Lorsqu'on dit que Dieu, c'est un « homme parfait », on revient naïvement aux illusions de la mythologie. Dieu ne peut être moins que l'homme ; mais il est certainement infiniment plus. Chez nous, la conscience, la pensée, les sentiments sont liés à un organisme matériel, à un système nerveux, à un cerveau, sans lesquels nous ne pouvons pas même les concevoir. Prêtera-t-on à Dieu un corps et un cerveau ? Si on le fait, n'est-ce pas de l'idolâtrie ? Si on ne le fait pas, ne faut-il pas avouer que Dieu, dans son être et dans les formes métaphysiques de son être, débordant l'espace et le temps, nous est inconnaissable, en ce sens, du moins, qu'il échappe à nos moyens non pas de représentation symbolique, mais de définition scientifique[1] ? »

Si, comme le veut A. Sabatier, la connaissance religieuse n'est et ne peut être que subjective et symbolique, on comprend qu'à ses yeux, l'idée, dans la religion, soit nécessairement subordonnée au sentiment, nécessairement considérée comme le mode d'expression et le produit, non comme la condition et le principe du sentiment. On s'explique sa théorie de l'évolution des dogmes.

Cette ingénieuse théorie, qui témoigne d'un esprit plus brillant que solide, est fondée sur l'assimilation des dogmes aux mots d'une langue. Il faut, dit Sabatier, distinguer dans le dogme deux éléments : un élément mystique et pratique, qui vient de l'expérience religieuse, de la piété ; un élément intellectuel ou théorique, un jugement de l'esprit, qui sert à la fois d'enveloppe et d'expression au premier. En passant du premier au second, c'est-à-dire de l'émotion religieuse à la

1. *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, p. 397, note.

notion intellectuelle, le croyant obéit à la même nécessité qui le fait dans l'ordre ordinaire exprimer sa pensée par le langage. Ainsi le dogme est nécessaire à la religion, comme le langage est nécessaire à la pensée. La transformation des dogmes est naturelle et inévitable absolument comme celle du langage. Un dogme peut souvent, comme un mot, tomber en désuétude. Un même mot peut acquérir des significations nouvelles ; de même, la formule d'un dogme peut être conservée tout en recevant une nouvelle interprétation[1].

Il est facile de montrer que cette comparaison des dogmes avec le langage est inexacte et sans valeur scientifique et qu'aucune conclusisn ne peut en être tirée. Un mot qui tombe en désuétude est un signe qui se trouve remplacé par un autre, par suite de l'habitude devenue de plus en plus générale d'associer à ce dernier l'idée qu'exprimait le premier. Un dogme que l'on rejette est une croyance que l'on reconnaît fausse. Ce qu'on appelle la mort d'un dogme ne peut donc être considéré avec indifférence comme la désuétude d'un mot. Un dogme est une croyance exprimée, définie, formulée : l'expression, la formule de cette croyance peut être plus ou moins heureuse, plus ou moins parfaite ; on ne doit pas confondre les changements qui ne portent que sur l'expression avec ceux qui portent sur la croyance même.

C'est donc une base bien peu solide que Sabatier donne à sa théorie du symbolisme et de l'évolutionnisme religieux. L'évolution, la transformation des dogmes, pense-t-il, n'est admissible que si la religion peut être nettement, absolument séparée des dogmes. Pour que la religion puisse être séparée des dogmes, il est obligé d'en réduire le fond, l'essence à l'émotion, au sentiment. Ainsi comprise, la religion subsistera toujours également vivante, quelle que soit la fortune de tel ou tel dogme. Mais peut-elle être ainsi comprise ? Est-elle vraiment indépendante des dogmes, de tous les dogmes ? Ne voit-on pas que, dans la religion l'élément émotionnel et affectif suppose, implique, dès l'origine, et nécessairement, un jugement, une croyance, une notion intellectuelle ? Sans cette croyance, l'émotion ne serait pas religieuse, elle serait

1. Voyez *De la vie intime de dogmes et de leur puissance évolutive* (broch. ind., Fischbacher, 1890). Cette brochure contient la leçon d'ouverture faite à la Faculté de théologie protestante de Paris au commencement de l'année scolaire 1889-1890.

purement esthétique. C'est précisément cette croyance préexistante qui, d'abord, suscite le sentiment, en lui donnant un caractère spécifiquement religieux, et qui, ensuite, sous l'impulsion même de ce sentiment, auquel elle est inséparablement unie, appelle le travail logique de la réflexion d'où naît la formule du dogme. Si la religion se réduisait en son principe à l'émotion, elle ne tendrait pas à produire cette formule. Il suit de là que l'évolution des dogmes entraîne nécessairement avec elle celle des deux éléments constitutifs de la religion. Est-il possible de concevoir que le dogme de la personnalité divine soit ruiné dans l'esprit, sans que la religion elle-même soit profondément atteinte dans la conscience et dans le cœur ?

Mais comment le dogme de la personnalité divine ne serait-il pas entièrement ruiné dans l'esprit, quand on s'est une fois convaincu qu'il ne représente nullement l'objet auquel il s'applique ; qu'il doit être considéré comme une expression métaphorique et mythologique de cet objet ; que cet objet auquel on peut, si l'on veut, conserver le nom de Dieu échappe à nos moyens de définition rationnelle et nous est inconnaissable « dans son être et dans les formes métaphysiques de son être » ; que l'on ne peut mettre en cet x les attributs de l'esprit, sans lier ces attributs, par une véritable idolâtrie, à un corps, à un système nerveux, à un cerveau ; que ce qui semble rester d'objectif en cet x, après élimination de tout élément métaphorique et mythologique fourni par notre expérience sensible, n'est rien autre chose, en fin de compte, que ce qui est représenté par les idées abstraites et générales d'infini et d'absolu, lesquelles sont, pour Sabatier lui-même, simplement négatives, contradictoires et vides ? A la pensée de Sabatier, comme à celle de Spencer, s'est posé le dilemme : anthropomorphisme ou agnosticisme ; et, comme Spencer, Sabatier s'est prononcé pour le second terme. Comme Spencer, il a sacrifié au mystère de l'infini et de l'absolu l'idée claire de personnalité dont un empirisme superficiel lui voilait et lui faisait méconnaître le rôle universel et nécessaire. Il ne s'est, pas mieux que Spencer, rendu compte que l'agnosticisme infinitiste est essentiellement étranger au sentiment religieux, et que l'idée de la personnalité divine a toujours été et ne peut cesser d'être la vraie source de ce sentiment. C'est en s'éloignant, sur ce point, de la vérité psychologique et historique, qu'il a pu soutenir, en l'expliquant par le caractère symbo-

lique des dogmes, la mutuelle indépendance de la science et de la religion[1].

XI

La doctrine des philosophes de l'action sur les rapports de la religion et de la science n'est pas sans analogie avec celle d'Auguste Sabatier et des disciples de Ritschl. Mais il y a entre les deux doctrines deux différences importantes. Ce n'est pas, comme Sabatier, dans l'émotion, dans le sentiment, que les philosophes de l'action ou pragmatistes font consister l'essence de la religion ; ils en mettent la source dans l'activité humaine ; ils lui donnent exclusivement pour domaine la pratique, la vie. Pour eux, d'ailleurs, l'activité humaine est la source de la science comme de la religion. De là une seconde différence. Au lieu d'opposer, comme Sabatier, l'objectivité de la connaissance scientifique à la subjectivité de la connaissance religieuse, ils tiennent que les concepts religieux et les concepts scientifiques ne peuvent, pas plus les uns que les autres, être considérés comme des expressions adéquates de la vérité : ils leur appliquent, aux uns comme aux autres, l'interprétation symbolique ; ils étendent ainsi au delà des bornes où le renfermaient Spencer et Sabatier l'empire de l'agnosticisme.

Agnostiques en toutes matières, au point de vues péculatif, ils tiennent naturellement sur l'anthropomorphisme traditionnel de la religion à peu près le même langage que Sabatier. Ils refusent aux dogmes toute valeur théorique. Ils n'admettent pas que le dogme de la personnalité divine puisse recevoir une interprétation intellectualiste, c'est-à-dire donner, par les termes qui l'énoncent, une connaissance réelle et positive de la nature divine. Écoutons un philosophe catholique, qui a joué un rôle important dans le mouvement moderniste, un des

1. « Dieu, dit Sabatier, ne peut-être *moins* que l'homme : mais il est certainement *plus*. » Ces comparatifs *moins*, *plus* rappellent la phrase de Spencer : « Ne se pourrait-il pas qu'il y eût un mode d'existence dépassant autant l'intelligence et la volonté que celles-ci dépassent le mouvement mécanique ? » Il me paraît clair que l'agnosticisme leur ôte toute espèce de sens. Ils n'intéressent en rien le sentiment religieux, s'ils expriment une différence de grandeur mathématique, non une différence de valeur, d'excellence et de perfection. Ils ne peuvent exprimer une différence de perfection qu'entre personnes. Ils ne sauraient donc exprimer une différence de cette nature entre Dieu et l'homme, si Dieu ne nous est pas concevable comme personnel, si notre raison est obligée de lui refuser la réalité objective des attributs de l'esprit.

représentants les plus distingués du pragmatisme scientifique et théologique, M. Édouard Le Roy :

« *Dieu est personnel :* voilà un dogme. Essayons d'y voir un énoncé ayant avant tout un sens intellectuel et un intérêt spéculatif, une proposition appartenant avant tout à l'ordre de la connaissance théorique. Je passe sur les difficultés que soulève le mot *Dieu*. Mais considérons le mot *personnel*. Comment le faut-il entendre ?

« Si l'on admet que l'emploi de ce mot nous avertit de concevoir la personnalité divine à l'image de ce que nous montre l'expérience psychologique, sur le modèle de ce que le sens commun désigne du même nom, comme une personnalité humaine idéalisée et poussée à la perfection, nous voilà en plein anthropomorphisme ; et les catholiques seront certainement d'accord avec leurs adversaires pour rejeter une pareille conception. Sans compter qu'un tel passage à la limite est chose bien scabreuse, bien propice à l'erreur ou du moins au pur verbiage, incapable en tout cas de rien donner de plus que des métaphores très vagues et peut-être même finalement des résultats contradictoires.

« Se bornera-t-on à dire que la personnalité divine est essentiellement incomparable et transcendante ? Mais elle est alors très mal nommée, d'une manière qui semble faite exprès pour induire en illusion. Car si l'on déclare que la personnalité divine ne ressemble à rien de ce que nous connaissons, de quel droit l'appeler *personnalité ?* Il faut en bonne logique la désigner par un mot qui ne convienne qu'à Dieu seul, qui ne puisse être employé dans aucun autre cas. Ce mot sera donc radicalement indéfinissable. Imaginez un assemblage quelconque de syllabes dénué de toute signification positive : soit A cet assemblage ; *Dieu est personnel* n'a pas, dans notre hypothèse, d'autre sens que *Dieu est* A ; est-ce là une idée ?

« Le dilemme est irréductible pour qui cherche une interprétation intellectualiste du dogme *Dieu est personnel.* Ou bien on définira le mot *personnalité*, et alors on tombera fatalement dans l'anthropomorphisme, ou bien on ne le définira pas, et alors on versera non moins fatalement dans l'agnosticisme[1].

Anthropomorphisme ou agnosticisme : M. Édouard Le Roy

1. *Dogme et critique* (in-12), p. 17. — M. Édouard Le Roy ajoute en note : « Mêmes remarques au sujet des propositions : *Dieu a conscience de soi, Dieu aime, veut, pense, etc.* » (*Ibid.*, p. 18).

pose à son tour ce dilemme, qui lui paraît intellectuellement irréductible. On n'échappe, selon lui, au premier terme, à l'anthropomorphisme, qu'à une condition : c'est de reconnaître que le mot *personnalité* ne peut être appliqué à Dieu avec la signification positive que lui donne l'expérience psychologique, et que, dépouillé de cette signification, il ne convient pas mieux qu'un autre, pas mieux qu'un assemblage quelconque de syllabes, à la définition de Dieu. Il n'a peut-être pas assez réfléchi à la portée de cette condition. Ce qu'il reproche au mot *personnalité*, employé pour désigner et définir Dieu, c'est de ne pas être applicable à Dieu seul, c'est-à-dire de renfermer une idée de genre. Mais ce reproche peut être fait à toute définition. D'où il suit qu'il faut renoncer à savoir et à dire *ce qu'est* Dieu, parce qu'on ne peut mettre dans le mot *Dieu* une idée de genre, ni celle de personnalité, ni aucune autre. Dieu serait absolument indéfinissable, comme l'Un du panthéisme alexandrin. Ce ne serait pas seulement le mot *personnalité*, ce serait aussi le mot *Dieu* qui n'aurait aucun sens. On n'échappe à l'anthropomorphisme que pour tomber fatalement dans un agnosticisme radical, dans un agnosticisme qui ne permet même pas, semble-t-il d'employer et de prononcer sérieusement le mot *Dieu*.

M. Le Roy ne voudrait pas y tomber ; il cherche un chemin où passer entre les deux écueils qu'il voudrait éviter également et il demande ce chemin au pragmatisme religieux. Un dogme, dit-il, n'a, au point de vue intellectuel, qu'un sens négatif et prohibitif. « Il exclut et condamne certaines erreurs plutôt qu'il ne détermine positivement la vérité... Soit le dogme *Dieu est personnel*. Je n'y vois nullement une définition de la personnalité divine. Il ne m'apprend rien sur cette personnalité, il ne me révèle pas sa nature, il ne m'en fournit aucune idée explicite. Mais je vois très bien qu'il me dit : *Dieu n'est pas impersonnel*, c'est-à-dire Dieu n'est pas une simple loi, une catégorie formelle, un principe idéal, une entité abstraite, non plus qu'une substance universelle ou je ne sais qu'elle force cosmique diffuse en tout »[1].

D'après cette explication, le dogme *Dieu est personnel* m'apprend, non ce qu'est Dieu, mais ce qu'il n'est pas. Et M. Le Roy prend soin d'énoncer, pour les écarter comme exclues par le dogme, un certain nombre de propositions théoriques sur

1. *Dogme et critique*, p. 19.

Dieu. Mais cette négation n'équivaut-elle pas réellement à affirmer que Dieu possède, d'une manière inconnue, à un degré inconnu, quelques-uns des attributs communs aux personnes. Si le dogme *Dieu est personnel* ne nous donne pas l'idée d'une personnalité particulière, distincte des autres, il nous donne certainement, comme entrant dans la définition de Dieu, l'idée générale de personnalité ou d'esprit ; et c'est précisément cette idée générale très positive qui donne un sens à la négation de celle d'une « simple loi », « d'une entité abstraite », d'une « substance universelle », d'une « force cosmique diffuse en tout ».

Négatif et prohibitif au point de vue intellectuel, le dogme, selon M. Édouard Le Roy, a surtout un sens pratique et moral ; et c'est à ce second sens qu'est rapporté et subordonné le premier. « Le dogme, dit-il, énonce avant tout une prescription d'ordre pratique. Il est plus que tout la formule d'une règle de conduite pratique. Là est sa principale valeur, là sa signification positive... *Dieu est personnel* veut dire : *comportez-vous dans vos relations avec Dieu comme dans vos relations avec une personne humaine*[1].

Je demande à M. Le Roy quelles relations l'on peut avoir avec Dieu et comment la manière de se comporter à son égard peut ressembler à celle dont on se comporte à l'égard d'une personne humaine, si l'on pense vraiment que la nature divine, étant soustraite à toute connaissance théorique, peut n'avoir rien, absolument rien, de commun avec celle d'une personne humaine ? Malgré sa conception nouvelle du dogme, et dans cette conception même[2], M. Le Roy est obligé, pour ne pas verser dans l'agnosticisme, de revenir indirectement et implicitement à l'anthropomorphisme. Il reste enfermé

1. *Dogme et critique*, p. 25.

2. « En disant : *Dieu est personnel*, remarque avec raison M. Henri Bois, on ne se borne pas à me dire que je dois me conduire envers Dieu comme envers une personne humaine, ou plutôt, si on me le dit, on me dit par là même que, toute proportion gardée et toutes différences observées, il y a en Dieu, non pas un x, qui légitime de ma part cette attitude, mais un quelque chose de très positif : savoir cela même qui légitime ma conduite, vis-à-vis de mes semblables, lorsque je les envisage comme personnels, savoir la personnalité. » (*Une Conception moderniste du dogme*, par Henri Bois, professeur à la Faculté de théologie protestante de Montauban, p. 123.)

3. On sait que le pape Pie X a condamné cette conception. Je ne puis m'en étonner. Il est assez naturel qu'il ait cru nécessaire de défendre contre d'ingénieuses et hardies nouveautés la profession de foi traditionnelle de l'Église catholique, les affirmations certainement très positives du *Credo*.

dans le dilemme qu'il déclarait irréductible au point de vue intellectualiste, mais dont le pragmatisme devait, pensait-il, le faire sortir[1].

XII

Parmi les doctrines qu'analyse M. Boutroux, la philosophie de l'action est peut-être celle dont il est, au fond, le moins éloigné, bien que, sous la forme qu'elle a reçue jusqu'ici, elle lui paraisse donner matière à la critique. Il remarque qu'elle est nouvelle et peut encore réaliser de grands progrès. Sa conception générale de la religion, de la science et de leurs rapports ressemble fort, si je ne me trompe, à un pragmatisme éclairci, réformé, perfectionné, Il aurait pu, semble-t-il, la présenter sous ce nom Ce qui me le fait penser, c'est qu'il attribue, comme les philosophes de l'action, un caractère symbolique aux concepts scientifiques et aux concepts religieux. J'appelle l'attention du lecteur sur les passages suivants, où ce caractère est affirmé et expliqué :

« La science consiste à substituer aux choses des symboles qui en expriment un certain aspect, l'aspect traduisible par des rapports relativement précis, intelligibles et utilisables pour tous les hommes. Elle résulte d'un dédoublement de l'être en réalité pure et simple, et représentation distincte, dite objective. Si obstinée qu'elle soit à poursuivre le réel en ses plus déliés replis, elle demeure un œil qui contemple et objective les choses ; elle ne peut sans contradiction s'identifier avec la réalité elle-même. L'universel, le nécessaire, l'objectivité, conditions de la connaissance, sont des catégories. Identifier les catégories avec l'être, c'est prêter à leur caractère d'exactitude immobile la valeur absolue que lui attri-

1. « En définitive, dit très bien M. Henri Bois, la théorie de M. Le Roy ne peut pas ne pas nous apparaître comme incohérente. Elle oscille entre l'agnosticisme et l'anthropomorphisme. Quand M. Le Roy cède à la poussée de son sentiment religieux, quand il cède à la poussée de sa conception idéaliste et bergsonienne, il est anthropomorphiste, quoique pas assez, du moins il est orienté vers l'anthropomorphisme. Quand il cède à l'influence de philosophies périmées, incorporées à la tradition théologique du catholicisme, il est agnostique, et il suit tellement sa veine d'agnosticisme qu'il aboutit à nous déclarer : Dieu n'est pas personnel, Dieu n'est pas intelligent, Dieu est x. Et ainsi M. Le Roy, d'une part, ne laisse plus subsister de fondement à la vie religieuse, et d'autre part, il contredit de la manière la plus flagrante son anthropomorphisme partiel. » (*Une Conception moderniste du dogme*, p. 190.)

buaient les systèmes métaphysiques *a priori*. Dans la science réelle, les catégories de la pensée elles-mêmes sont muables, parce qu'elles doivent s'adapter aux faits, comme à une réalité distincte et inconnaissable *a priori*.

« De cette dualité irréductible la science elle-même porte témoignage. Car les deux principes du réel, les choses et l'esprit, sont pour elle des données qu'elle ne peut résoudre. Quand elle les considère objectivement, à son point de vue, il lui semble, non seulement qu'elle se les assimile, mais qu'elle est capable de le réduire à une seule et même réalité. Mais ce travail même, elle ne peut l'exécuter que si les conditions lui en sont fournies ; et ces conditions sont et demeurent : 1° des choses qu'elle ne peut se donner elle-même ; 2° un esprit distinct de ces choses, qui les considérera objectivement et qui les transformera, de manière à se les rendre intelligibles. Les choses, l'esprit, quelles que soient d'ailleurs leur affinité ou leur opposition intrinsèque, sont, ensemble, pour la science, l'être même dont celle-ci se distingue, et qu'elle ne peut ignorer, si elle s'analyse philosophiquement, puisqu'elle ne se forme que des éléments qu'elle puise continuellement en eux »[1].

« Les conceptions religieuses, comme toute représentation intellectuelle d'un objet, veulent être définies, fixées dans une formule, c'est-à-dire, en somme, dans une image. Ç'a été, en effet, le long effort de l'esprit religieux de rompre la solidarité qui l'unissait aux choses telles qu'elles sont données et à la science de ces choses, pour se nourrir d'objets qui les dépassent, d'objets irréalisables par la seule nature. Si déjà les catégories et les notions préformées que nous appliquons aux choses pour les percevoir n'en peuvent être que des symboles irréductibles, si la connaissance scientifique elle-même demeure invinciblement symbolique, comment la religion qui veut représenter l'irreprésentable, échapperait-elle à cette loi de l'intelligence ? Il semble même que le symbolisme religieux doive être, en quelque manière, un symbolisme du second degré ; car il est impossible que la religion, dans celles de ses expressions qui se rencontrent avec les affirmations de la science, rivalise avec elle d'aptitude à enrichir notre connaissance. La religion a un autre objet que la science ; elle n'est pas, elle n'est plus pour nous, à aucun degré, l'explica-

1. *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, p. 335.

tion des phénomènes. Elle ne peut se sentir touchée par les découvertes de la science, relatives à la nature et à l'origine objectives des choses. Les phénomènes, aux yeux de la religion, valent par leur signification morale, par les sentiments qu'ils suggèrent, par la vie intérieure qu'ils expriment et qu'ils suscitent ; or nulle explication scientifique ne peut leur enlever ce caractère.

« Non que les éléments objectifs de la religion, les croyances, les traditions, les dogmes, doivent être vidés de tout contenu intellectuel et limités à une valeur purement pratique. Cette séparation radicale de la pratique et de la connaissance, qu'a tentée Kant, est une sorte de gageure, que lui-même n'a pu tenir. Dépouillée de toute notion théorique, la pratique n'aurait plus de valeur, soit religieuse, soit même humaine, et la conscience se refuse à une pareille scission. Mais il y a précisément, dans la conscience, deux modes de connaissance : la connaissance distincte, et la connaissance confuse, ou, plus spécialement symbolique. L'idée qui préside aux recherches d'un artiste, d'un poète, d'un inventeur, d'un savant même est une idée confuse, qui, peut-être, ne se résoudra jamais complètement en idées distinctes ; et cependant c'est une idée positive, active, efficace...

« La connaissance religieuse, qui a pour objet, non ce qui est, mais ce qui doit être, ne peut se déterminer à la manière des connaissances scientifiques ; mais si, indépendamment de sa valeur pratique, elle offre une signification symbolique dont se puisse satisfaire la raison, telle que l'a faite l'expérience de la science et de la vie, on est en droit de dire qu'elle possède un véritable et légitime contenu intellectuel »[1].

A la fin du dernier passage cité, M. Boutroux explique ce qu'il entend par idée *symbolique*, en donnant à ce mot pour synonyme le mot *confuse* qui lui semble mieux échapper au reproche de vider les dogmes de tout contenu intellectuel. Selon lui, les idées religieuses, par exemple « Dieu amour, Dieu père, Dieu créateur et providence » (et il n'hésiterait sans doute pas à ajouter Dieu personnel) sont des idées positives, actives, efficaces, puissantes ; mais ce ne sont pas des idées claires et distinctes ; et l'on ne conçoit pas comment elles pourraient le devenir ; elles sont et restent nécessairement confuses, parce que la réalité à laquelle elles s'appliquent est

1. *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, p. 382 et suiv.

irreprésentable. Cela ne revient-il pas à dire, comme Auguste Sabatier et comme M. Le Roy, que les idées religieuses ne sont pas, ne peuvent pas être adéquates à cet objet, et donc que cet objet, en ce qu'il est réellement, est soustrait à notre intelligence? Le mot *confuses* réussit mal, il me semble, à intellectualiser le symbolisme religieux des disciples de Ritschl et des philosophes de l'action; il laisse la pratique séparée de la connaissance réelle, malgré la protestation de la conscience contre la scission.

Mais ces idées confuses, fait observer M. Boutroux, sont efficaces et puissantes, donc certainement positives. Soit. Elles sont efficaces et puissantes par les sentiments qu'elles suscitent. Ici se pose naturellement une question que je soumets à la haute raison de M. Boutroux. Les sentiments que ces idées suscitent et d'où résulte leur puissance, viennent-ils de la cause qui, à ses yeux, s'oppose invinciblement à ce qu'elles deviennent claires et distinctes, c'est-à-dire de la nature mystérieuse, irreprésentable de leur objet ? Ne sont-ils pas plutôt dus aux qualités qu'elles paraissent représenter, et représenter clairement, à l'illusion que produit en l'esprit cette représentation apparente? Et, dans ce dernier cas, que vont devenir ces sentiments, que va devenir l'efficacité, la puissance des idées qui font naître et entretiennent ces sentiments, si nous arrivons à nous persuader, à nous assurer, par la réflexion, comme Sabatier, comme M. Le Roy et comme M. Boutroux, que les idées dont il s'agit sont la représentation illusoire de qualités que notre imagination met en l'objet indéfinissable, inconnaissable de la religion ? Est-il possible que l'interprétation symbolique, pragmatique des dogmes, si elle est tenue pour légitime et rationnellement nécessaire, n'atteigne pas, ne tarde pas à affaiblir et à détruire l'influence qu'ils exercent sur la vie intérieure »[1]?

1. C'est la question que paraît s'être posée M. Henri Bois au sujet de l'interprétation pragmatique du dogme *Dieu est personnel*. Je ne puis que souscrire à la réponse qu'il y fait. « Je comprends parfaitement, dit-il, les thèses de M. Le Roy comme répondant à une mentalité de crise, comme exprimant l'état d'âme d'un individu religieux qui, doutant, pour des raisons théoriques, de la personnalité de Dieu, se cramponne pourtant à sa foi défaillante et décide de continuer à faire *comme si* le doute n'avait jamais effleuré son esprit et *comme* s'il continuait de croire ce qu'il ne croit plus tout à fait, ou comme s'il croyait déjà entièrement ce qu'il ne croit encore qu'en partie. Mais un état de crise ne saurait être érigé en loi. Il faut que l'unité se fasse. Elle se fera ou bien par le triomphe du doute intellectuel qui, tranformé en négation catégorique, détruira l'atti-

M. Boutroux, qui conçoit Dieu « comme l'infini continu et mouvant, d'une conscience, d'une personne », semble près de conclure au théisme classique et traditionnel de la philosophie spiritualiste. Mais le symbolisme, par l'ombre qu'il répand sur les concepts religieux, l'éloigne de cette conclusion, le met, lui aussi, sur le chemin du panthéisme. Le symbolisme religieux, qui est, notons-le, du second degré, ne lui permet pas d'affirmer la personnalité de Dieu, en donnant à ce terme toute sa propriété et toute sa force. Dans cet être un et multiple où s'unit et subsiste tout ce qui est positif, tout ce qui est une forme possible d'existence, dans cet infini, continu et mouvant, d'une conscience, dont l'idée, me dit-on d'ailleurs, ne peut être, si puissante qu'elle soit, que symbolique et confuse, j'ai peine à retrouver un Dieu distinct et séparé du monde, qui a créé le monde par un acte de volonté libre, un Dieu dont la volonté moralement parfaite doit assurer le règne final du bien.

Si l'on ne peut, en aucune manière, rapprocher la personnalité divine de celle de l'homme, il est inévitable qu'elle paraisse à notre esprit se réduire à quelque entité abstraite (simple loi de la nature, substance universelle ou force cosmique). Et si nous n'admettons pas qu'elle puisse s'y réduire, il est logiquement nécessaire que nous l'entendions et l'affirmions au sens propre, en l'assimilant, de quelque façon, à la personnalité humaine; logiquement nécessaire que nous prenions au sérieux, n'en déplaise aux pragmatistes, un certain anthropomorphisme. De là la tendance panthéiste du symbolisme religieux. De là l'impossibilité d'accueillir l'interprétation symbolique dans une doctrine clairement et strictement théiste.

J'oppose au symbolisme religieux des philosophes de l'action le cinquième dilemme métaphysique de Renouvier. *Chose* ou *Personne* : il faut choisir entre ces deux mots, entre ces deux idées, pour caractériser tout d'abord, et de la manière la plus

tude religieuse : bien persuadé que Dieu n'est pas et ne peut pas être personnel, je n'aurai pas la sottise de me comporter vis-à-vis de lui comme s'il était personnel : ou bien par le triomphe de l'attitude religieuse qui, maintenue en dépit de doutes spéculatifs, triomphera de ces doutes : je me persuaderai par l'action que le Dieu envers qui je me comporte comme s'il était personnel, se comporte lui-même comme un être personnel envers moi; et que le quelque chose qui m'autorise et m'excite à me conduire vis-à-vis de lui comme vis-à-vis d'une personne, c'est tout simplement et tout bonnement... sa personnalité. » (*Une Conception moderniste du dogme*, p. 152.)

générale possible, le principe de tout ce qui existe. Il n'en est pas d'autre. Loi de la nature, substance, force, etc., toutes ces entités se ramènent au concept de *chose*. Dire que l'on ne peut appliquer l'idée de *personne* au premier principe, parce qu'elle ne représente rien, ne peut rien représenter de sa nature réelle, de ses réels attributs, c'est, qu'on le veuille ou non, réduire à une *chose* ce premier principe, c'est qu'on le veuille ou non, nier l'existence de Dieu, telle qu'elle a toujours été comprise par la foi religieuse, telle que la présentent les traditions des peuples et les réflexions des penseurs. « Cette vue de l'univers (où la personnalité de Dieu n'a pas de place) est appelée, dit Renouvier, par les uns l'*athéisme*, par les autres le *panthéisme*, et on ne saurait nier que les premiers ne fassent l'emploi des mots les plus concordant avec l'idée commune de Dieu en tout temps »[1].

XIII

Un certain anthropomorphisme est logiquement inséparable d'une vraie croyance en Dieu. Mais quel anthropomorphisme? C'est la question que le pragmatisme conduit à examiner par la position même qu'il a prise.

Dire que Dieu est une personne, c'est dire qu'il a conscience de lui-même, qu'il pense, qu'il a des sentiments, qu'il veut, qu'il agit. Voilà l'anthropomorphisme que l'on est obligé d'admettre, si l'on ne prend le parti de nier la personnalité divine, de nier, par suite, l'existence de Dieu, telle qu'elle a été entendue de tout temps. Mais les phénomènes de pensée, de sentiment et de volonté, tels que l'expérience nous les fait connaître en nous-mêmes et dans nos semblables, sont liés à un corps, à un système nerveux, à un cerveau. Ce corps occupe une certaine partie de l'espace, et il se meut d'un lieu à un autre ; des mouvements lui sont communiqués et il agit sur les autres corps par le mouvement qu'il leur communique. Nos pensées dépendent des sensations qui résultent de mouvements produits en notre corps ; nos volitions déterminent des mouvements en ce même corps, qui agit ensuite comme cause motrice sur les autres. Notre imagination va-t-elle lier l'esprit divin à un corps, à un système nerveux, à un cerveau? Va-t-elle placer Dieu quelque part dans l'espace, lui

1. *Les Dilemmes de la métaphysique pure*, p. 233 (F. Alcan).

faire occuper un lieu déterminé ? Va-t-elle supposer en Dieu des rapports entre le spirituel et le corporel, entre le moral et le physique, analogues à ceux qui existent en l'homme ? Il est clair qu'un tel anthropomorphisme, qui nous ramène aux dieux des mythologies, peut très bien, comme dit Auguste Sabatier, être appelé *idolâtrie*. Mais il s'agit de savoir si cet anthropomorphisme corporel est impliqué nécessairement par l'idée de la personnalité divine, si l'on ne peut concevoir en Dieu les attributs de l'esprit sans y joindre ceux du corps. Sabatier paraît le croire : il faudrait l'établir.

Dieu pense et connaît, veut et agit. Comment Dieu, le Dieu unique du théisme classique, peut-il connaître et agir ? Des philosophes célèbres qui n'entendaient nullement revenir aux dieux des mythologies, se sont efforcés de répondre à ce *comment*. Dieu, dit Leibniz, connaît les choses, parce qu'il est la cause efficiente et exemplaire d'où elles procèdent. « Elles existent et elles lui sont connues, parce qu'il les entend et les veut ; ce qu'il veut et ce qui existe étant la même chose »[1]. Cela veut dire qu'il les connaît, parce qu'il connaît les idées qu'il a réalisées en les créant, et les volitions par lesquelles il a réalisé ces idées. Comme ces volitions et ces idées étaient et sont en lui, cela veut dire qu'il connaît les choses par la conscience même qu'il a de soi.

Cette réponse s'explique par le déterminisme que professait Leibniz ; elle témoigne de ce déterminisme, auquel elle est très conséquente. Elle ne peut satisfaire ceux qui admettent la liberté humaine et qui lui attribuent une portée réelle dans le monde ; en d'autres termes, qui reconnaissent que, parmi les actes et les événements, il en est qui, n'ayant pas été prédéterminés par la volonté divine, ne sauraient faire partie de la conscience divine. L'objection paraît encore plus forte si l'on suppose que la liberté qui, chez l'homme, prend un sens moral, n'appartient pas, comme réalité métaphysique, exclusivement à l'homme ; qu'en tout être existe un principe de causalité à effets ambigus ; qu'ainsi la contingence entre, à chaque instant, dans la constitution du monde, partout mêlée, en quelque mesure, à la nécessité. Dans cette hypothèse, que j'estime plausible, ce n'est évidemment pas le prédéterminisme qui nous explique comment Dieu connaît ses créatures et leurs rapports.

1. *Cinquième écrit de Leibniz en réponse à Clarke*, 87.

On peut d'ailleurs opposer à l'explication leibnizienne le dilemme suivant. Ou la connaissance que Dieu a de ses créatures, de leurs qualités et de leurs actions rentre, au fond, dans la connaissance qu'il a de lui-même ; ou elle résulte d'un genre de perception externe. Si on la fait rentrer dans la conscience divine, on est forcé d'admettre que les créatures ainsi connues ne le sont pas comme distinctes des idées et des volitions qui les ont produites, en un mot, comme distinctes de Dieu. Mais si les objets créés sont distincts de Dieu, ce n'est pas la conscience divine qui peut les connaître comme tels. Il faut que Dieu puisse les voir et les savoir conformes à la pensée et à la volonté créatrices. Il faut donc qu'il puisse les percevoir de quelque manière hors de ses idées et de ses volitions, hors de lui-même. Il nous faut donc distinguer en Dieu, comme en notre esprit, conscience et perception, si nous ne voulons pas faire des êtres créés, comme l'entendait Spinoza, de simples modes de l'être divin.

Si, pour éviter le panthéisme spinoziste, nous devons supposer en Dieu un mode de perception externe, n'allons-nous pas, en essayant de concevoir, d'imaginer et d'expliquer ce mode de perception, revenir à un anthropomorphisme qui, sans mériter le nom d'*idolâtrique* ou de *mythologique*, pourra recevoir celui de *corporel?* C'est à quoi Newton a été conduit par ses réflexions sur les rapports de Dieu et du monde, de la religion et de la science.

La doctrine théiste de Newton est opposée au panthéisme : car elle considère et présente le monde comme fini, créé, multiple, donc comme absolument distinct, en son être, de Dieu, qu'elle déclare un, incréé, infini. Elle peut être dite *panenthéiste;* car elle nous montre l'être infini, Dieu, renfermant, enveloppant de toutes parts le monde fini dans son immensité et se trouvant, par cet attribut, en contact permanent avec tous les êtres créés, de sorte qu'ils ne peuvent, en aucune de leurs parties, en aucun de leurs éléments, échapper à sa perception, ni à son action motrice. Elle fait de l'espace sans bornes, dont elle ne met nullement en doute la réalité objective, un véritable organisme, l'organisme, le cerveau de Dieu.

« Ne résulte-t-il pas des phénomènes, dit Newton, qu'il existe un être incorporel, vivant, intelligent, partout présent, qui dans l'espace infini, comme dans son sensorium (*tanquam sensorio suo*), voit intimement et pénètre à fond les choses

mêmes (*res ipsas intime cernat penitusque percipiat*) et les embrasse tout entières par leur présence actuelle et immédiate en lui-même (*totasque intra se præsens præsentes complectatur*); ces choses dont les seules images, transmises par les organes des sens à notre petit sensorium, sont vues et perçues par ce qui sent et pense en nous »[1].

Ainsi Newton compare l'espace au cerveau. La différence qu'il voit entre l'espace, sensorium divin, et notre petit sensorium cérébral, est que dans ce dernier ne sont perçues que les images des choses, tandis que, par l'espace, Dieu est présent aux choses mêmes, et n'a pas besoin, comme notre âme, d'organes pour les percevoir. Et il entend bien que Dieu n'est pas présent aux corps par sa seule vertu ou puissance, comme le voulait Descartes, mais qu'il s'agit d'une présence réelle et substantielle. Pourquoi Dieu n'a-t-il pas besoin, comme nous, d'organes spéciaux de perception tels que les organes de la vue ? Parce que son attribut, l'espace, lui fournit un toucher où sont compris tous les moyens possibles de sentir. « Dieu est toujours, tout entier semblable à soi, tout œil, tout oreille, tout cerveau, tout bras, toute puissance de sentir (*sentiendi*), de penser et d'agir »[2].

Ce panenthéisme ingénieux, semblait répondre tout à la fois, d'une manière aussi simple que satisfaisante, aux exigences de la science positive et à celles de la philosophie religieuse. Il devait trouver un accueil favorable chez les penseurs anglais que la méthode d'observation et d'analyse mentales éloignait du spiritualisme cartésien. Nous voyons, en effet, que Locke incline à l'admettre et que Clarke le tient pour vérité certaine et s'efforce de le défendre.

Une des objections qu'il soulevait, la principale, celle qui devait surtout, à l'époque, arrêter les esprits, est que l'espace ne peut être l'attribut de l'indivisible substance divine, parce qu'il est, comme en témoigne le sens commun, composé de parties. Le sens commun se trompe, affirme Clarke. « L'espace infini est un, absolument et essentiellement indivisible ; et c'est une contradiction dans les termes que de le supposer divisé et non divisé en même temps »[3].

Leibniz répond que la composition de l'espace ne peut être

1. *Optique*, liv. 121, quest. 28.

2. *Principes mathématiques de philosophie naturelle*, scholie général.

3. *Troisième écrit de Clarke à Leibniz*, 3.

mise en doute. « Dire que l'espace infini est sans parties c'est dire que les espaces finis ne le composent point, et que l'espace infini pourrait subsister quand tous les espaces finis seraient réduits à rien. Ce serait comme si l'on disait dans la supposition cartésienne d'un univers corporel étendu sans bornes, que cet univers pourrait subsister, quand tous les corps qui le composent seraient réduits à rien »[1]. Mais, si l'espace est composé de parties, et si l'on veut qu'il soit une propriété de Dieu, il faut bien admettre qu'il entre dans l'essence de Dieu, et donc, qu'il y a des parties dans l'essence de Dieu. « Les espaces sont tantôt vides, tantôt remplis; donc il y aura dans l'essence de Dieu des parties tantôt vides, tantôt remplies, et par conséquent sujettes à un changement perpétuel. Les corps remplissant l'espace, rempliraient une partie de l'essence de Dieu; et dans la supposition du vide, une partie de l'essence de Dieu sera dans le récipient. Ce *Dieu à parties* ressemblera fort au Dieu stoïcien, qui était l'univers entier considéré comme un animal divin »[2].

Je ne vois pas que le panenthéisme newtonien puisse résister à cette critique de Leibniz, d'après laquelle il serait vraiment assez difficile, — plus difficile que ne pensait Clarke, — de le distinguer du panthéisme. Mais une autre critique, beaucoup plus décisive, peut et doit en être faite, que j'aurai à indiquer plus loin. Je nie d'ailleurs que pour attribuer à Dieu la faculté de connaître ce qui existe hors de lui, il soit nécessaire de l'expliquer par l'espèce d'anthropomorphisme corporel que Newton fonde sur le réalisme spatial.

On peut affirmer cette faculté, tout en ignorant comment la connaissance se produit en l'esprit divin. On peut repousser les principes panthéistes de Leibniz et des théologiens sur la connaissance divine, sans supposer que l'espace remplit pour Dieu l'office d'un organe de perception. C'est l'imagination qui éprouve le besoin de cette hypothèse, parce qu'elle est naturellement portée à assimiler la perception divine à notre perception sensible, comme elle l'est à assimiler l'action créatrice à notre action causale sur les objets extérieurs. La première de ces assimilations n'est pas plus légitime que la seconde.

Le rapport du sujet connaissant et de l'objet connu est

1. *Quatrième écrit de Leibniz en réponse à Clarke*, 11.

2. *Cinquième écrit de Leibniz en réponse à Clarke*, 43.

d'une nature spéciale : envisagé en lui-même, il diffère essentiellement de tout autre ; il n'implique aucune action causale du sujet sur l'objet ou de l'objet sur le sujet. C'est ce qui paraît clairement dans la connaissance de soi-même, mais qui peut nous échapper dans la perception ou connaissance des êtres, parce qu'il y est associé et, par suite, aisément confondu avec les rapports de position et de causalité qui sont, pour nous, les conditions expérimentales de cette connaissance.

Cependant ces conditions n'ont rien de nécessaire. On peut concevoir, — nous ne disons pas imaginer, — des êtres pour lesquels il y en aurait de différentes. On peut concevoir, qu'il n existe pour la perception divine, aucune condition de ce genre, ni même aucune condition de quelque genre que ce soit, c'est-à-dire qu'en Dieu le rapport du sujet connaissant et de l'objet connu est entièrement indépendant des autres rapports quelconques qu'il peut avoir avec ses créatures. Il est même naturel de penser qu'après l'action créatrice, le premier rapport de Dieu avec les êtres créés, celui dont dépendent nécessairement tous les autres, et qui n'est lui-même subordonné à aucun autre, doit être précisément celui du sujet connaissant et de l'objet connu. Il est naturel de penser qu'à Dieu appartient la perception vraiment immédiate qu'Arnaud et Reid avaient tort d'attribuer à l'homme [1].

XIV

L'hypothèse newtonienne de l'espace sensorium divin est

1. « Connaître, dit Arnauld, est sans doute une grande perfection en ce qui connaît, et ainsi ce qui est dans le plus bas degré de la nature intelligente est quelque chose, sans comparaison, de beaucoup plus grand et plus admirable que tout ce qu'il y a de plus accompli dans la nature corporelle. Mais être connu n'est qu'une simple dénomination dans l'objet connu, et il suffit pour cela de ne pas être un pur néant ; car il n'y a que le néant qui soit incapable d'être connu, et être connaissable, pour ainsi parler, c'est une propriété inséparable de l'être » (*Des vraies et des fausses idées*, ch. x). — Ce raisonnement d'Arnauld ne peut être appliqué à la perception humaine, dont il méconnaît les conditions expérimentales. Mais contre l'impossibilité affirmée *a priori* de la perception immédiate en tout esprit, même en celui que l'on suppose parfait, sa valeur ne me paraît pas contestable (voy. sur la question de la connaissance et de l'action divines, l'*Année philosophique* de 1902, p. 29-73). Il reste clair, d'ailleurs, que l'agnosticisme peut très bien porter sur le mode d'action des attributs divins, sans que la raison permette de l'étendre à l'existence même de ces attributs ; de même que l'on peut très bien affirmer l'antropomorphisme spirituel, sans que la raison se croie tenue d'y joindre un anthropomorphisme corporel de quelque espèce que ce soit.

heureusement inutile au théisme personnaliste ; car le réalisme spatial, sur lequel elle s'appuyait, est condamné par la critique idéaliste et finitiste de la matière ou substance étendue, de l'espace et des rapports de position[1]. J'ai, plus d'une fois, appelé l'attention du lecteur sur les analyses et les raisonnements dont s'est formée cette critique par des progrès successifs qui doivent, à mon sens, être considérés comme les progrès mêmes de la philosophie moderne[2]. Je me bornerai ici à en résumer les conclusions :

L'étendue corporelle et spatiale n'a aucune réalité objective, ni comme substance, ni comme attribut, ni même comme

1. Je n'ignore pas que Renouvier admettait cette théorie de l'espace *sensorium* divin. Elle lui paraissait nécessaire pour préciser l'idée de la personne divine en la rapprochant de celle de la personne humaine. Il croyait qu'on peut lui donner un sens conciliable avec la critique de l'infini et avec l'idéalisme objectif. « Si Dieu, dit-il, perçoit les phénomènes, il est naturel, il est logique de penser, et on ne sait pas pourquoi on craindrait d'admettre que les mêmes milieux et les mêmes forces naturelles que Dieu a institués pour servir aux relations mutuelles des êtres, et aux communications des esprits, par des sensations qui sont pour eux des signes, il en a essentiellement et a dû s'en créer le premier l'usage pour connaître son œuvre en ses parties et dans les modifications qu'elles subissent au cours du temps. »

Et plus loin : « On comprend nettement l'espace comme l'intuition divine intégrale des choses en tant qu'externes, la perception externe de l'ensemble des rapports de position, d'ordre et de grandeur extensive des objets sensibles. Le sensorium universel est ce même espace considéré sous l'aspect des forces naturelles, des mouvements et des qualités sensibles correspondantes qui s'y déploient. Ces qualités doivent être les mêmes, portées seulement à leur perfection, aperçues dans leur fond, leurs origines et leurs rapports, que celles qui servent aux êtres sensibles de la création à se connaître, à communiquer entre eux, à percevoir, avec des impressions diverses, une petite partie des relations constitutives de l'univers dont Dieu a la vision totale. » (*Le Personnalisme*, p. 49 et suiv.)

Si je comprends bien ces passages, Dieu, selon Renouvier, en créant le monde, se serait donné à lui-même, par une sorte d'incarnation, la forme spatiale de la sensibilité, en même temps qu'il l'aurait donnée à ses créatures. L'espace, dont il a voulu faire un moyen de communication des esprits créés, serait, pour lui, un organisme dont il aurait besoin et dont, en raison de leur nature, il devrait faire usage dans ses rapports avec eux. Je remarque que, d'après cette conception, Renouvier paraît lui-même considérer l'espace comme une catégorie contingente et par là très différente des autres lois fondamentales de l'esprit. C'est ce que je soutiens depuis longtemps contre l'auteur du *Premier essai de critique générale*. Mais la théorie qui fait de l'espace, même supposé contingent, le sensorium, l'organisme de la personne divine soulève des objections qui doivent, il me semble, la faire écarter. La principale se tire de la critique finitiste des rapports spatiaux, critique d'où résulte le caractère subjectif et irréel de ces rapports.

2. Voyez l'*Année philosophique* de 1891, p. 88-94 et p. 191-208 ; l'*Année philosophique* de 1903, p. 75-84 ; l'*Année philosophique* de 1904, p. 126-131 ; l'*Année philosophique* de 1905, p. 104 et p. 113-118.

rapport. C'est la forme dont l'esprit humain, en vertu des lois de la sensibilité auxquelles il est asservi, revêt les choses et leurs rapports de coexistence. C'est vraiment une *apparence* (Leibniz disait : quelque chose d'*imaginaire*) que notre esprit donne aux choses, mais où il ne reconnaît pas son œuvre et qu'il prend pour un caractère qui appartient réellement à leur nature, parce qu'il ne peut pas ne pas la leur donner, enfermé qu'il est, dirait Schopenhauer, dans la cage de la sensibilité. Chez tous les hommes, la sensibilité est constituée sur le même plan, avec les mêmes lois ; chez tous les hommes, elle impose sa forme à la pensée ; c'est pourquoi le réel, caché sous l'apparence nécessairement produite, ne peut en être dégagé que par le raisonnement, cette apparence entrant comme élément constitutif, en toute expérience humaine.

Le critique idéaliste commence par établir, en rappelant la révolution philosophique et scientifique opérée par Descartes, que les qualités secondaires des corps, la couleur par exemple, viennent et dépendent du sujet même qui les perçoit, de l'esprit. Puis elle montre que l'étendue, cet attribut cartésien de la substance corporelle, est subjective, elle aussi, comme inséparable des qualités primaires ; comme ne pouvant présenter à l'observation que des unités créées arbitrairement par l'esprit ; comme divisible à l'infini ; c'est-à-dire nécessairement composée, si l'on veut qu'elle soit un attribut réel, d'unités en nombre infini, ce qui est contradictoire. Elle ne peut réduire ainsi l'étendue corporelle à une apparence produite par la sensibilité, sans atteindre du même coup, quelque effort que l'on ait fait, que l'on fasse encore pour ne pas la suivre en ces conséquences : d'abord la réalité objective de l'espace où sont situés les corps et de leurs rapports spatiaux ; puis, celle du mouvement qui change ces rapports ; puis, celle de la force ou causalité mécanique qui détermine le mouvement ; enfin, celle des continus quelconques où se découvre l'œuvre spontanée de l'imagination spatiale.

Mais c'est précisément sur ces idées d'étendue, d'espace, de position, de mouvement, de force, de continuité, que repose tout l'édifice des sciences physiques. En s'attaquant à la valeur de ces idées fondamentales, sans se laisser arrêter par le respect et l'admiration du sens commun pour le bel édifice qu'elles soutiennent, la critique idéaliste nous éloigne singulièrement des diverses doctrines contemporaines, de tendance naturaliste ou spiritualiste, sur les rapports de la science et

de la religion. Elle oblige à nier ce que toutes ces doctrines, sauf la philosophie de l'action, affirment d'un commun accord, savoir : que la connaissance scientifique représente dans l'esprit son objet tel qu'il est *en soi*, c'est-à-dire hors de l'esprit.

Dans la pensée de Newton et de Clarke, l'objectivité de l'étendue corporelle et spatiale unissait étroitement la science et la religion l'une à l'autre, par l'idée que la théologie donnait de l'immensité divine et par celle de l'étendue limitée où la science renfermait le monde. Ils plaçaient, comme le font encore aujourd'hui nombre de savants, la science et la religion sur le même plan ; ils ne croyaient pas qu'elles pussent s'y gêner par le conflit de leurs prétentions ; ils ne croyaient même pas que ce conflit fût possible, le domaine de la première n'étant que celui de l'expérience humaine, laquelle ne saurait pénétrer dans le domaine de la seconde. Bien plus, ils voyaient, comme certains savants de notre époque, la science s'orienter vers la religion, confirmer la croyance en Dieu par ses découvertes et ses progrès. On les eût fort étonnés si on leur avait dit que la théorie du symbolisme devait s'appliquer aux concepts scientifiques et aux concepts religieux, que le point de vue de nos pragmatistes, le point de vue de M. Le Roy, s'imposait en cosmologie et en théologie.

Le critique idéaliste ne laisse subsister ni les atomes *réellement* étendus dont ils composaient le monde, ni l'immensité *réellement* spatiale dont ils faisaient un attribut divin. Avec le réalisme spatial, elle ruine à la fois leur philosophie religieuse et leur philosophie scientifique, même perfectionnée par la substitution aux atomes étendus d'atomes purement dynamiques, de monades physiques, centres de forces attractives et répulsives. Bien loin d'admettre qu'il soit nécessaire de donner un corps à l'Esprit suprême, elle nous ôte en quelque sorte le nôtre, car elle en fait consister uniquement la réalité, comme celle de tout corps, en un agrégat de monades-consciences.

Elle nous oblige ainsi à voir, comme Auguste Sabatier, une opposition de nature entre la connaissance scientifique et la connaissance religieuse. Mais, telle qu'il faut l'entendre, du point de vue idéaliste, cette opposition des deux espèces de connaissance est justement l'inverse de celle que montrait Sabatier. — La connaissance physique ou scientifique, dit Sabatier, est objective et adéquate à son objet, qu'elle représente exactement et dont elle est l'équivalent dans l'esprit ; la

connaissance religieuse, au contraire, est subjective et symbolique. — C'est la connaissance physique ou scientifique, dit l'idéalisme, qui est subjective, comme les sensations et l'idée générale de l'espace, d'où elle procède. Et c'est l'explication mécanique de l'univers qui est symbolique, parce qu'elle ne représente pas, qu'elle ne peut pas représenter la réalité vraie et profonde des choses, à cause de la contradiction et de l'illusion inhérentes au continu. D'autre part, si l'on peut appeler *objective* la connaissance qui atteint les réalités indépendantes du sujet connaissant, c'est-à-dire dont le sujet connaissant n'est pas lui-même un facteur, ce nom convient et doit être donné à la connaissance métaphysique, qui, sous le visible, le tangible, le matériel, dépendant de notre sensibilité et de sa forme spatiale, saisit par induction des consciences de différents degrés et fait consister le monde extérieur dans l'ensemble de ces consciences plus ou moins obscures. Objective est également, en ce sens très naturel, la connaissance religieuse qui s'élève par induction à la conscience souveraine et parfaite, créatrice de toutes les autres.

La connaissance métaphysique et religieuse ne diffère pas en nature de celle que nous avons des consciences de nos semblables. Le mot *symbolique* ne peut s'y appliquer, car ce n'est pas le signe d'une réalité cachée, inaccessible qu'elle nous donne ; c'est bien la représentation de la réalité ou substance ultime. Quelle est l'existence sous laquelle et au delà de laquelle il n'y a rien à chercher, rien à concevoir, si ce n'est l'esprit ou la conscience? On ne saurait donc, comme Sabatier, voir dans les dogmes les symboles du transcendant, de l'infini, de l'absolu, de l'inconnaissable. C'est, pour l'homme religieux, une connaissance adéquate à son objet que celle de la personnalité ou conscience divine, des attributs intellectuels et moraux de la divinité, de la création, c'est-à-dire du commencement de toutes choses par la libre volonté divine.

J'admets volontiers, comme M. Boutroux, — au sens que je viens d'expliquer, et qui n'est pas celui où l'entendent les pragmatistes, ni, sans doute, celui où l'entend M. Boutroux, — le caractère subjectif et symbolique des concepts de la science proprement dite. Mais je nie que l'on puisse attribuer ce caractère aux concepts essentiels de la religion. C'est la philosophie, c'est la métaphysique idéaliste qui prononce, qui a le droit de prononcer sur la nature et les rapports de la connaissance scientifique et de la connaissance religieuse. C'est

précisément en faisant comprendre *pourquoi* et *comment* la première doit être tenue pour subjective et symbolique, qu'elle ne laisse et ne permet aucun doute sur la valeur objective et représentative de la seconde. En effet, s'il faut refuser cette valeur aux concepts scientifiques, chercher sous ces concepts la réalité qu'ils ne représentent pas, attribuer à cette réalité la nature de l'esprit, composer le monde de sujets plus ou moins conscients ; s'il faut, en un mot, accepter, sur les principes et les théories de la science, les conclusions de la métaphysique idéaliste, quelles difficultés la croyance à la personnalité divine peut-elle présenter à la raison ? Et peut-on, comme Sabatier et comme M. Le Roy, voir une sorte d'idolâtrie dans cette croyance fondamentale de la religion, c'est-à-dire envelopper dans la même condamnation l'anthropomorphisme corporel et spatial et l'anthropomorphisme purement spirituel?

XV

L'opposition de nature qui existe entre la connaissance scientifique et la connaissance ou croyance religieuse a été, comme je viens de le rappeler brièvement, mise en lumière, en une lumière de plus en plus vive et frappante, par les progrès successifs de la métaphysique idéaliste. Le criticisme kantiste marque, par l'esthétique transcendentale, un de ces progrès, joint à un recul de grave conséquence.

Kant, on le sait, a, le premier, appliqué à l'espace l'expression : *forme de la sensibilité*. Il le séparait ainsi des catégories de l'entendement ; et l'idée de cette séparation nécessaire est, à mon sens, une des vues, une des découvertes les plus importantes et les plus fécondes de son génie philosophique. Selon Kant, la sensibilité interpose en quelque sorte cette forme, l'espace, entre l'entendement et la chose telle qu'elle existe réellement, telle qu'elle existe en soi, *das Ding an sich*, d'où il suit que la chose en soi échappe à l'entendement, que la sensibilité la lui rend inaccessible, et donc que la science, dominée par l'idée d'espace, qui ne représente rien de réel, ne peut être faite que de phénomènes sans réalité objective.

Pour défendre l'objectivité de la science, Auguste Sabatier s'élève avec force contre cette distinction de la chose en soi et de la chose phénoménale, où il ne voit que l'ancienne et classique distinction de la substance et du phénomène. Kant,

dit-il, aurait dû immédiatement fermer cette porte qu'il avait ouverte au scepticisme scientifique. La chose en soi, c'est cette substance indéterminée et indéterminable que l'on donne comme support aux formes et aux qualités des choses ; c'est un non-être et un non-sens ; c'est un reste de la vieille métaphysique qu'il faut achever d'éliminer de la philosophie moderne. *Chose en soi* est un mot vide comme le mot *substance* dont il est synonyme : il n'est de réalité que la chose phénoménale.

Cette critique de la chose en soi n'est pas nouvelle. D'autres que Sabatier l'ont faite et elle est souvent répétée. Je tiens que, par la confusion, d'ailleurs explicable, sur laquelle elle se fonde, elle méconnaît ce qu'il y a d'original dans la doctrine de Kant. La chose en soi n'est pas la substance de philosophies antérieures au criticisme. Celle-ci suppose le phénomène ; elle est dans le phénomène, ne fait qu'un avec lui et n'en peut être séparée que par abstraction. L'idée de substance ne représente du réel qu'un aspect, la permanence qu'il présente à l'esprit ; c'est une idée qui veut être complétée par celle du phénomène et qui, tant qu'elle ne l'est pas, reste indéterminée et sans contenu ; c'est, peut-on dire, une pseudo-idée. L'idée de la chose en soi est celle d'une réalité non atteinte, non connue, mais d'une réalité complète, où, si elle pouvait être atteinte, l'esprit distinguerait les deux aspects de toute réalité : la substance et le phénomène (pour s'en tenir aux termes de l'ancienne philosophie), le phénomène et la loi (pour parler le langage plus exact de la philosophie moderne). La chose en soi s'oppose à l'apparence que la sensibilité, par ses formes, fait nécessairement prendre, dans l'esprit, à la chose perçue.

Je dis : *par ses formes*. C'est que, pour Kant, l'espace n'est pas l'unique forme de la sensibilité. Il y en a, selon lui, une seconde, le temps, qui, à ce titre, doit être, comme l'espace, séparé des catégories de l'entendement. Ces deux formes de la sensibilité, l'espace et le temps, dominent et se subordonnent toutes nos idées fondamentales, et mettent sur elles l'empreinte de leur subjectivité. Il en résulte que la chose en soi de Kant s'oppose, non seulement aux phénomènes physiques, aux phénomènes et lois de phénomènes qui sont l'objet de la science proprement dite, mais à tous les phénomènes et lois de phénomènes connaissables. Elle ressemble par là au substratum que la vieille métaphysique mettait sous les qua-

lités des choses. Et cette ressemblance, que l'on constate à première vue, et à laquelle on s'arrête aisément, explique la confusion qui peut être reprochée à Sabatier et à d'autres critiques du kantisme.

Si Kant n'eût pas fait du temps une seconde forme de la sensibilité (et c'est, à mes yeux, comme je l'ai dit ailleurs[1], la grande erreur de sa philosophie), la distinction de la chose en soi et de la chose perçue n'eût pu être ramenée à celle de la substance et du phénomène. La chose en soi serait devenue, par le simple changement d'une préposition, la chose *pour* soi, la conscience, l'esprit. Elle eût opposé des phénomènes *vrais*, des phénomènes et lois psychiques, aux phénomènes et lois physiques de la science proprement dite, c'est-à-dire à l'apparence sensible que la chose perçue tient de l'idée d'espace et des idées connexes de mouvement et de force mécanique. Bref, l'esthétique transcendentale, bornée à la critique de l'espace, eût apporté une confirmation précieuse et un progrès important de l'idéalisme monadiste.

Par l'esthétique transcendentale, telle que Kant l'a comprise, la subjectivité de la connaissance physique ou scientifique est clairement établie; mais le mystère de la chose en soi reste impénétrable à la connaissance métaphysique et religieuse. Elle sait que son objet existe, mais elle sait en même temps que la nature de cet objet lui est inaccessible. A la place des monades créées et de la monade créatrice que l'analyse leibnizienne nous donnait le droit d'affirmer, nous n'avons plus qu'un x, qu'une réalité absolument inconnaissable et inconcevable, parce qu'on n'y peut appliquer aucun concept qui ait une valeur représentative. C'est cet agnosticisme qui, dans l'évolution idéaliste de la philosophie moderne, me paraît un recul de graves conséquence.

Kant est le vrai père du pragmatisme et du symbolisme religieux. Il y était naturellement conduit par son analyse de l'esprit humain. D'après cette analyse, les catégories de l'entendement s'appliquant aux seules données de la sensibilité, étaient subordonnées aux deux formes de l'espace et du temps. Il ne mettait, par suite, au nombre des catégories ni la finalité, ni la personnalité, ni l'impératif moral, ni la causalité libre. Exclus de l'entendement, parce qu'ils l'étaient

1. Voyez l'*Année philosophique* de 1897, p. 150; *La philosophie de Secrétan*, p. 165, 171, 173.

de la sensibilité, l'impératif moral et les concepts religieux qu'il liait à l'impératif moral, sous le nom de postulats, étaient nécessairement étrangers à la science et ne pouvaient tirer leur origine que de la chose en soi. Mais la raison, selon Kant, était radicalement impuissante à déterminer la nature de la chose en soi. Il ne pouvait donc, tout en fondant sur la subjectivité de la science le droit de la foi religieuse, donner qu'une valeur pratique et symbolique aux concepts qui exprimaient cette foi sans pouvoir en représenter l'objet. L'agnosticisme résultant de l'esthétique transcendentale l'éloignait de l'anthropomorphisme, malgré l'intérêt pratique qu'il pouvait y attacher.

Il faut revenir de Kant à Leibniz, de la chose en soi à la monade. La monade est le vrai noumène, celui que Leibniz nous a montré sous le voile de cette qualité sensible, *imaginaire*, l'étendue. Ce noumène est représentable, et la connaissance métaphysique qui l'atteint par induction est objective, non symbolique. L'inconnaissable chose en soi de Kant ne peut logiquement qu'affaiblir la foi aux postulats religieux du devoir, notamment la foi au Dieu personnel, en leur ôtant toute valeur théorique. Elle condamne la religion à une vie réduite, appauvrie devant la raison, par le pragmatisme et le symbolisme. Elle rend inutile la critique de l'espace et laisse, en fait, à la science et à la philosophie construite sur les concepts de la science l'empire sur les esprits. Il est à craindre que, par suite, elle ne tende à obscurcir dans les consciences la foi au devoir lui-même. La raison théorique et la raison pratique ont aujourd'hui besoin, l'une et l'autre, l'une autant que l'autre, de l'idéalisme monadiste. C'est en s'appuyant sur ce spiritualisme universel, auquel conclut la métaphysique idéaliste, que peut le mieux se défendre l'objectivité de la connaissance ou croyance religieuse, la vérité du théisme personnaliste, contre les généralisations et les négations de l'esprit scientifique, contre ce que Berthelot appelait la science idéale.

M. Boutroux, on l'a vu, distingue de la raison scientifique, « formée et déterminée par la culture des sciences », la raison « prise dans toute sa compréhension », la raison « déterminée, dans l'âme humaine, par l'ensemble de ses rapports avec les choses » ; de la systématisation scientifique, où les choses sont ramenées les unes aux autres, la systématisation morale et religieuse, où elles sont envisagées au point de

vue de la vie et de la conscience personnelles. Il n'admet, ni que la raison scientifique prétende « remplacer purement et simplement cette raison sans épithète dont les hommes ont de tout temps fait le privilège de leur espèce » ; ni que la systématisation scientifique suffise à l'esprit humain et soit considérée comme incompatible avec la systématisation morale et religieuse. Je reconnais sans peine la légitimité et la nécessité de cette double distinction. Mais je tiens que, seul, l'idéalisme lui donne un fondement rationnel et la justifie pleinement.

Cette double distinction s'explique par la différence des catégories appliquées dans les deux systématisations. La raison scientifique ne met en œuvre que les catégories de qualité, de nombre, de temps, d'espace et de causalité ; c'est pourquoi elle n'est pas toute la raison, la raison sans épithète, la raison prise en toute sa compréhension. Il y a d'autres principes de la raison, d'autres notions premières, d'autres catégories : la finalité, la personnalité, la liberté et l'obligation. Ce sont précisément celles qui sont appliquées à la systématisation morale et religieuse et qui la caractérisent. Étrangères à la raison scientifique, elles constituent la raison que l'on peut appeler philosophique ou métaphysique. On peut dire, non seulement qu'elles s'ajoutent aux catégories de la raison scientifique, mais qu'elles s'opposent à l'une d'entre elles, à l'espace et aux idées connexes de mouvement et de causalité motrice ou mécanique, dont elles jugent la portée et la valeur représentative. On voit par là, — pour le dire en passant, — de quelle importance est la critique exacte et approfondie de la faculté de connaître, c'est-à-dire la question des catégories, dont l'empirisme ne se préoccupe pas, à laquelle il refuse systématiquement de s'arrêter [1].

1. L'expérience religieuse, de quelque espèce de sensations ou d'images qu'elle procède, en quelque partie du moi que ces sensations ou images aient leur siège, confirme, pour celui en qui elle se produit, la croyance à tels ou tels principes religieux d'après lesquels il l'interprète. Mais ce n'est pas de cette expérience qu'est née d'abord la croyance à ces principes religieux. L'expérience n'est pas le principe, la cause, mais l'effet, la conséquence, le résultat de la croyance. La croyance morale et religieuse a sa source primitive et directe dans la raison, dans les catégories supérieures de la raison. C'est de la raison qu'elle tire sa légitimité, avant d'invoquer les sensations particulières qui paraissent à celui qui les éprouve constituer une expérience réelle et probante. Quand M. W. James fait venir la croyance religieuse de l'expérience religieuse, il prend l'effet pour la cause et *vice versa* ; et cette erreur, qui s'explique par son empirisme systéma-

Dire que la raison scientifique n'est pas *toute* la raison, et que, par suite, elle ne donne pas *toute* la réalité, ce n'est pas assez dire, ou plutôt c'est en donner une idée inexacte. La raison scientifique ne donne pas, ne peut pas donner la *vraie* réalité, même partielle, parce que les catégories qu'elle applique aux choses, dépendant de notre sensibilité, n'atteignent et ne font connaître qu'un ordre constant d'apparences sensibles. Pour la raison scientifique, les choses ne sont et ne peuvent être rien d'autre que cet ordre d'apparences. De là la subjectivité de la systématisation scientifique. Elle se prétend objective et impersonnelle : elle ne l'est pas, au sens propre de ces mots ; car la critique idéaliste nous oblige à reconnaître le caractère subjectif et symbolique des idées d'espace, de mouvement, de causalité motrice et de force mécanique.

C'est précisément, au contraire, la systématisation fondée sur la conscience morale, sur le devoir et sur les postulats religieux du devoir, qui peut et doit être considérée comme objective et impersonnelle ; car sous les idées que la sensibilité nous donne des choses et de leurs rapports, la critique idéaliste nous découvre des réalités analogues au sujet percevant. En elles-mêmes, c'est-à-dire hors de la dépendance où elles sont de notre sensibilité, sous les apparences sensibles qu'elles nous présentent, les choses sont de la nature de l'esprit qui les perçoit ; ce sont des consciences de différents degrés. Le monde *vraiment* objectif est composé de ces consciences, et cette conception de la *véritable* objectivité s'accorde parfaitement avec la morale et la religion qui la confirment et dont elle confirme les principes généraux.

D'après la nature des catégories qu'elle applique à la nature, la science proprement dite, si l'on croit pouvoir trouver en elle la représentation certaine de la réalité, va tout droit, par le réalisme spatial, à l'athéisme, au matérialisme, au déterminisme universel. Elle y va naturellement, en raison de la continuité qu'il est naturel, comme le dit très bien M. Boutroux, de supposer entre ce que nous connaissons et ce que nous ignorons. Elle y va, sans se laisser arrêter par les limites que l'on voudrait mettre à ses hypothèses et à ses inductions. Elle ne peut pas ne pas être en conflit avec la croyance religieuse, quelques efforts ingénieux que l'on fasse

tique, se réfute et se rectifie par une théorie plus exacte de la connaissance et de la croyance.

pour leur assigner, sur le même terrain, des domaines bien séparés. La métaphysique idéaliste, seule, met fin à ce conflit : d'abord, par la critique des catégories que l'esprit scientifique met en œuvre ; ensuite, et surtout, par l'extension qu'elle donne à la catégorie de personnalité.

Je ne crois pas avoir besoin d'ajouter que, si la métaphysique idéaliste, qui est, selon moi, la vraie philosophie, peut être opposée à la science positive et à la science idéale ; si elle peut appuyer de ses conclusions et défendre l'esprit religieux entre les généralisations de l'esprit scientifique et contre les négations qui en résultent ; elle est loin de justifier toutes les formes qu'a prises et que peut prendre la religion, toutes les croyances que telle ou telle religion prétend imposer à l'esprit humain.

F. PILLON

BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE FRANÇAISE DE L'ANNÉE 1908[1]

I

MÉTAPHYSIQUE, PSYCHOLOGIE ET PHILOSOPHIE DES SCIENCES

BAUMANN (ANTOINE). — **Le cœur humain et les lois de la psychologie positive** (in-12, Perrin ; VII-350 p.).

Ce livre montre très bien que, dans le positivisme comtiste, se trouve une psychologie qui peut être aisément séparée de l'étude anatomique et physiologique du cerveau. M. Baumann tient même qu'il est conforme à l'esprit positiviste de l'en séparer. « Je ne m'occuperai pas, dit-il, de savoir quel est, en nous, le siège de nos impulsions, de nos plaisirs, de nos douleurs. Est-ce le cerveau ? Est-ce autre chose ? Il m'importe assez peu. Dans tous les domaines la doctrine positive prêche à notre curiosité de sages renoncements. Elle tient pour inaccessible ce que les philosophes appellent l'essence ou la nature intime des choses » (p. 2).

L'ouvrage est divisé en deux parties. Dans la première partie, l'auteur traite des divers penchants de notre nature, qu'il range en deux catégories distinctes : penchants personnels ou égoïstes, penchants sociaux ou altruistes (ch. II) ; des combinaisons de penchants (ch. III) ; des conditions de l'équilibre moral (ch. IV) ; de l'influence des penchants égoïstes sur l'intelligence (ch. V) ; de l'influence des penchants altruistes sur l'intelligence (ch. VI) ; des qualités ou aptitudes pratiques qui constituent le caractère (ch. VII).

1. Un certain nombre de notices bibliographiques de l'*Année philosophique* de 1908 sont de la plume de notre collaborateur et ami M. Lionel Dauriac. Les initiales de son nom se trouvent au bas de chacune de celles dont il a bien voulu se charger.

Dans la seconde partie, M. Baumann applique les principes généraux de la psychologie positive à quelques problèmes particuliers : durée de l'attachement à un même objet ou à un même individu (ch. I); aberrations de l'esprit qui pourraient sembler consécutives à certains états de soumission (ch. II); suggestion hypnotique (ch. III); éducation et habitude (ch. IV); mémoire et habitude (ch. V); rôle du sentiment dans les beaux-arts et la poésie (ch. VI).

Tous ces chapitres sont pleins d'observations intéressantes, d'ingénieuses et fines analyses. Ceux de la seconde partie nous paraissent surtout mériter l'attention.

BERNÈS (Marcel). — **Programmes détaillés d'un cours élémentaire de philosophie** (in-8°, Belin).

Si l'on remarque que chacune des pages de ce programme est de cinquante lignes, que le caractère en est assez petit pour exiger des mauvais yeux le lorgnon ou même la loupe, on se trouve en présence d'un in-8° ordinaire de 350 à 400 pages. Ceci soit dit pour souligner l'importance et la valeur de l'œuvre.

Que ces « programmes » soient au courant des acquisitions les plus solides du savoir contemporain, je ne prendrais point la peine de le dire, si je ne m'en étais assuré. Car M. Marcel Bernès ne fait pas son cours à la manière d'un « reporteur ». Je sais des maîtres, très bons dans leur genre, utiles à leurs élèves, qui leur apportent sur chaque question le dernier mot du jour. Ils informent et ils expliquent. M. Bernès fait autrement. Son enseignement dérive d'une doctrine dont il n'a certes pas, à lui seul, tracé les grandes avenues, mais qui est pourtant bien sienne, car il n'est pas un seul des grands problèmes dont il n'ait remanié la position et la solution. S'il l'a fait, c'est précisément pour adapter les problèmes de la philosophie et les diverses solutions que ces problèmes comportent à l'état actuel du savoir.

Ceci dit, j'avouerai que Marcel Bernès est de la famille des penseurs croyants en la pensée, et que par suite le pur empirisme n'est, nulle part, de son goût. L'intérêt de son livre y gagne, croyons-nous, si l'on admet qu'un livre est d'autant plus intéressant qu'on le sent presque, à chaque page, animé d'une même inspiration. On peut parler, en philosophie, d'inspiration théiste, spiritualiste, rationaliste, panthéiste, matérialiste même, au besoin (n'oublions pas Lucrèce); de parler d'une « inspiration empiriste » il serait souverainement ridicule.

J'aimerais donc que ce livre eût le succès dont il est digne et que la pensée de M. Bernès se répandît ailleurs que dans le groupe de ses élèves ou anciens élèves. Je souhaiterais surtout à ce livre d'être lu comme il le mérite, c'est-à-dire d'être étudié paragraphe par paragraphe et illustré d'un commentaire dû à la réflexion du lec-

teur. Pour apprendre de la philosophie, il ne suffit pas d'ouvrir les yeux et les oreilles. Aussi un bon livre d'études doit-il être tout le contraire d'un *memento*, c'est-à-dire, après tout, d'un... guide-âne.

L. D.

BIERVLIET (J.-J. VAN). — **La psychologie quantitative** (in-8°, F. Alcan ; 219 p.).

Ce livre est consacré à l'étude historique et critique de la psycho-physique, de la psycho-physiologie et de la psychologie expérimentale. En voici les conclusions, telles que l'auteur les résume lui-même :

I. « L'erreur fondamentale commise par tous les psycho-physiciens est d'avoir cru que la sensation est quelque chose de relativement simple, le terminus d'une stimulation d'organe sensoriel. En réalité, la sensation lumineuse commencée par un ébranlement rétinien n'est, à son entrée dans l'écorce cérébrale, que la suite de cet ébranlement, mais, là, en franchissant le seuil de la conscience, elle s'engage dans un milieu essentiellement complexe, encombré de souvenirs d'émotions, d'autres sensations venues de tous les points de l'organisme, et dans ce remous de mouvements innombrables autant que divers, la sensation simple est emportée, noyée, transformée en une sensation consciente infiniment complexe » (p. 98).

II. « Les travaux des psycho-physiologistes entrepris jusqu'ici pour mesurer la durée des phénomènes conscients donnent des indications plutôt que des résultats. Sans doute ces indications sont d'importance capitale, et les psycho-physiologistes, M. Wundt en tête, ont ouvert une voie autrement large et sûre que celles qu'avaient tenté de créer les psycho-physiciens. Mais, à cause de la nature même des questions étudiées, à cause des préoccupations métaphysiques qui les hantent, les psycho-physiologistes rencontrent et rencontreront toujours des difficultés presque insurmontables » (p. 148).

III. « L'analyse qualitative et quantitative des facultés intellectuelles permettra au psychologue et au pédagogue de diriger à son gré la culture de ces facultés chez chacun. Cette analogie est l'objet propre de la psychologie expérimentale. Pour l'atteindre, elle est arrivée au point où rien d'essentiel ne lui fait défaut. Elle possède la méthode et la technique générale : son épanouissement n'est plus qu'une question de temps » (p. 219).

BINET (ALFRED). — **L'année psychologique**, quatorzième année (in-8°, Masson ; VI-500 p.).

Ce volume se compose de Mémoires originaux et d'Analyses bibliographiques. Les Mémoires originaux sont au nombre de quatorze : I. *Le développement de l'intelligence chez les enfants*, par Binet et

Simon : — II. *Les idées des physiciens sur la matière*, par Houllevigne ; — III. *L'enseignement de l'esthétique*, par Souriau ; — IV. *Le calcul des probabilités et la méthode des majorités*, par Binet ; — V. *L'évolution de l'enseignement philosophique*, par Binet ; — VI. *Le surmenage professionnel*, par Imbert ; — VII. *Morale et biologie*, par Rauh ; — VIII. *La démonstration mathématique*, par Goblot ; — IX. *Langage et pensée*, par Binet et Simon ; — X. *Hygiène et pédagogie*, par Chabot ; — XI. *Le pragmatisme*, par Cantecor ; — XII. *Etude sur la réflexion*, par Maigre ; — XIII. *Essai sur la chiromancie expérimentale*, par Binet ; — XIV. *Causerie pédagogique*, par Binet.

Nous ne saurions analyser ici ces études qui toutes méritent l'attention des philosophes. Nous signalerons particulièrement celle de M. Binet sur l'évolution de l'enseignement philosophique, celle de M. Rauh sur les rapports de la biologie et de la morale, celle de M. Goblot sur le raisonnement mathématique et celle de M. Cantecor sur le pragmatisme.

L'article de M. Goblot contient sur les mathématiques des vues intéressantes et originales. Nous y trouvons, notamment, des remarques qui nous semblent fort justes sur l'emploi du mot *induction* « pour désigner le raisonnement mathématique en tant qu'il généralise » (p. 273) ; sur la nature de l'idée d'infini (p. 278) ; sur la nature purement algébrique des géométries non euclidiennes, lesquelles ne sont appelées géométries que par une sorte de fiction (p. 281) ; sur la géométrie euclidienne qui, supposant l'intuition de l'espace (peu importe que cette intuition soit pure ou empirique), c'est-à-dire un donné, doit être considérée, non comme une science mathématique, mais comme une science naturelle, comme « la science naturelle la plus voisine des sciences mathématiques » (p. 282).

M. Cantecor est sévère pour le pragmatisme, tel qu'il se présente en Amérique, et nous devons dire que cette sévérité nous paraît assez justifiée. Nous citerons les conclusions de son article :

« En somme, ni problème défini, ni discussion méthodique, ni solutions précises ; mais des affirmations vagues, des équivoques, des improvisations hâtives : voilà ce que nous trouvons dans le pragmatisme. En dépit de l'autorité que W. James s'est acquise par ses travaux de psychologie, il est bien difficile de prendre au sérieux la doctrine dont il a accepté courageusement la responsabilité. Pour notre compte, nous ne pouvons voir, dans le pragmatisme, que la promesse d'une philosophie peut être utile, — mais qui reste tout entière à construire et dont nous doutons fort qu'elle puisse jamais se constituer » (p. 378).

BOIRAC (Émile). — **La psychologie inconnue. Introduction et contribution à l'étude expérimentale des sciences psychiques** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan; 346 p.).

Je tiens M. Boirac pour un très libre esprit. Il n'a point résolu à l'avance d'éliminer de la classe des faits réels tous ceux qui, par leur caractère, tranchent sur les phénomènes d'observation courante. Assurément, les faits dont nous sommes entretenus sont de nature à inspirer la défiance. On oublie trop que la défiance est l'effet de l'habitude. Tout ce qui va contre elle risque de nous heurter par son invraisemblance. Et nous en concluons qu'il n'y a là rien de scientifique : conclusion irréprochable d'ailleurs. Tout ce qui est d'ordre scientifique n'est-il point, par définition même, enregistré, catalogué, classé ? Et c'est pourquoi les représentants de la science ne peuvent se défendre d'une attitude protectrice à l'égard de la vérité d'hier dont ne pourra manquer de souffrir la vérité de demain. Un psychologue audacieux, par là même ami du paradoxe, développerait aisément ce thème que je lui propose : « La Science contre la Vérité. » Et certes le développement du thème le mettrait sur la voie de vérités utiles à répandre.

On devine que M. Boirac nous entretient de ce qu'il appelle les phénomènes psychologiques « cryptoïdes », ceux auxquels on est accoutumé de ne point prendre garde, qui n'ont point lieu partout où se rencontre une âme humaine, et qui, pourtant, se passent dans l'âme humaine.

L'originalité du livre consiste dans un essai de réhabilitation du magnétisme animal, dans l'affirmation d'une « force psychique » capable de « rayonnement », grâce à laquelle s'expliqueront les phénomènes « d'extériorisation de sensibilité et de motricité ». Le magnétisme animal, nous dit M. Boirac, « est une Amérique qu'on perd et qu'on découvre alternativement tous les vingt ou trente ans ; et il en sera ainsi tant que la science ne se sera pas décidée à l'exploiter définitivement » (p. 236). On a conclu contre ce magnétisme lorsque l'on a pu produire certains de ses effets par d'autres moyens. Mais — et ceci est l'idée la plus intéressante et la plus neuve de tout le livre — est-il évident qu'un effet n'ait qu'une cause ? Et si l'on admet la théorie de la pluralité des causes, théorie que Stuart Mill est loin d'avoir méconnue, puisqu'il lui fait une place dans sa *Logique*, il n'est pas évident que l'hypnotisme ait tué le mesmérisme, ainsi qu'on se plaît, ordinairement, à le croire.

Or il est des phénomènes — les phénomènes de télépathie, entre autres, — qui deviennent inexplicables « si c'est l'âme, comme telle, qui, indépendamment de tout mécanisme peut faire sentir son action à distance » (p. 240). Puisque ces phénomènes s'exercent à travers l'espace, ne sortons-nous pas de la « sphère immatérielle de la conscience pour entrer dans celle de la matière et du mouvement ? »

(p. 241). Ici on pourrait arrêter M. Boirac et lui demander ce qu'il pense au juste, de la matière, du mouvement, de l'espace. Mais il n'aurait peut-être qu'une réponse à nous faire : quelle que soit la nature des forces physiques on peut s'exprimer à leur égard en termes de mouvement et de matière. Or, pourquoi n'en serait-il pas ainsi de la « force psychique » ?

Un vaillant et vigoureux effort vient donc d'être tenté pour faire rentrer dans le droit commun des phénomènes dont on peut dire qu'en dépit de leurs observateurs ils sont et seront longtemps « hors la loi ». Il y a là un acte de courage : ajouterai-je que l'autorité et le talent bien connu de l'auteur permettent d'espérer que cet acte de courage lui vaudra des lecteurs parmi les plus sages et les plus rétifs.

L. D.

BOURDEAU (J.). — **Pragmatisme et modernisme** (in-12, F. Alcan. Bibliothèque de philosophie contemporaine ; VII-238 p.).

Ce livre, composé d'articles écrits à diverses époques, s'adresse, dit l'auteur, « moins aux spécialistes qu'aux amateurs de passage, curieux de nouveaux courants d'idées » (Préface, p. I). Ces articles d'une plume spirituelle amuseront les amateurs et piqueront peut-être leur curiosité; ils ne sauraient instruire les spécialistes.

L'ouvrage est divisé en trois parties : I. *Agnosticisme;* II. *Pragmatisme;* III. *Modernisme.* La première partie est formée de quatre articles : le premier, sur la doctrine de Kant; le second, sur le scepticisme de Mérimée; le troisieme, sur le monisme de Haeckel; le quatrième, sur un livre d'un jeune penseur italien, M. Papini : *Le Crépuscule des philosophes.*

Les articles qui forment la seconde partie sont consacrés au pragmatisme américain et au pragmatisme italien. M. Bourdeau ne voit dans le pragmatisme italien qu'un « opportunisme machiavélique », qu'un « nouveau dilettantisme » (p. 83). Voici en quels termes il apprécie le pragmatisme américain : « Le caractère yankee s'y reflète à merveille, avec son mysticisme, sans vision ni extase, créateur d'énergie et de puissance, son sens pratique, ses visées ambitieuses et impérialistes qui n'aspirent à rien moins qu'à changer la face du monde, son rigorisme moral, si caractéristique dans la religion américaine » (p. 82).

Dans la troisième partie, nous signalerons, comme particulièrement intéressants, les articles réunis sous ces trois titres : *La crise du catholicisme* (ch. VI), *Le modernisme et l'orthodoxie* (ch. VII), *L'inquiétude religieuse* (ch. VIII).

Le volume se termine par un Appendice où sont reproduits deux articles : l'un de M. le Dr Louis Renon sur le pragmatisme en médecine, l'autre de M. André Chaumeix sur la philosophie de M. Bergson.

DWELSHAUWERS (Georges). — **La synthèse mentale** (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 276 p.).

Ce livre contient une étude remarquable de la vie mentale. Il est divisé en quatre chapitres : I. *Activité cérébrale et activité mentale ;* II. *L'inconscient ;* III. *La loi de l'ordre et la vie mentale ;* IV. *Personnalité et liberté.*

Dans le chapitre premier, l'auteur se montre, avec raison, selon nous, très opposé aux théories matérialistes et sensationistes en psychologie.

Il examine le système nerveux dans ses rapports avec la pensée, et il montre que la physiologie cérébrale n'explique pas l'*acte de pensée.* De cette analyse, faite en dehors de toute hypothèse métaphysique, il conclut que « l'on perd de vue la question véritable en voulant attribuer au cerveau un rôle qu'il n'a pas, la formation d'images, l'activité de pensée, l'idéation » (p. 63).

Le chapitre II est consacré à l'étude de l'inconscient dans la vie mentale, et de ses rapports avec la pensée consciente. La conclusion de cette étude est que l'on doit voir dans la vie mentale, non des séries d'états, mais « des courants et des tendances animés d'un mouvement intérieur, dont le corps marque le degré de stabilité, la matérialisation relative et subit la puissance ou la faiblesse » (p. 114).

Dans le chapitre III, M. Dwelshauwers examine si les catégories de quantité, de qualité, de durée, de causalité et de finalité peuvent s'appliquer aux faits de la vie mentale, aussi bien et dans le même sens qu'aux phénomènes des sciences physiques. Ce qui résulte de cet examen, c'est que, selon lui, « la vie de l'esprit échappe au déterminisme logique et ne peut se comprendre sans une théorie de la liberté » (p. 165).

Quelle doit être cette théorie de la liberté ? C'est à cette question que répond le chapitre IV. « Nous pensons, dit notre auteur, que le problème de la liberté n'a pas de solution, dès qu'on se demande à propos d'un acte donné : cet acte est-il libre ou ne l'est-il pas ? La liberté, croyons-nous, ne peut avoir de sens en psychologie que pour *une suite d'actes*, pour l'*ensemble* d'une activité, et non pour tel ou tel acte particulier » (p. 229).

Il ajoute que la liberté n'est pas « un pouvoir ou une faculté indépendante de la vie de l'esprit dans son ensemble », qu'elle est le nom qui peut être donné « à une conduite peu assujettie aux sollicitations du monde extérieur », qu'elle est « une direction, non un principe ou une force » (p. 230).

Sur nombre de points importants, nos vues en psychologie s'accordent avec celles de M. Dwelshauwers, qui, en ce qu'elles ont d'essentiel, ne semblent pas beaucoup différer de celles de M. Bergson. Mais nous ne saurions admettre que l'on doive s'en tenir à l'un des sens du mot *liberté*, en écartant celui de contingence, qui est,

selon nous, justifié et imposé par l'analyse des lois de l'esprit humain.

ENRIQUES (Frédéric). — **Les problèmes de la science et la logique**, traduit de l'italien par Julien Dubois (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine; 256 p.).

L'objet de cet ouvrage, indiqué par l'auteur lui même, en un court *Avant-propos*, est « la critique de certains problèmes touchant le développement logique et psychologique des connaissances scientifiques » (p. 1). Il est divisé en trois chapitres. Dans le chapitre premier (*Introduction*), M. Enriques expose « les fins et la méthode de sa recherche ». Dans le chapitre II (*Faits et théories*), il développe « une analyse de ce qui forme le réel, soit au point de vue vulgaire, soit au point de vue scientifique ». Dans le chapitre III (*Les problèmes de la logique*), il examine les problèmes qui naissent de cette analyse et qui se rapportent à « la transformation logique des concepts considérée comme un développement psychologique et comme instrument de conscience ».

Ces trois chapitres sont pleins de vues intéressantes, ingénieuses et originales. Nous tenons à signaler surtout à l'attention du lecteur les pages 46-49 consacrées, dans le premier chapitre, à la critique du positivisme comtiste. Nous citerons le passage suivant sur la négation de la psychologie, à laquelle a abouti le système de Comte, en prétendant réduire cette science à un chapitre de la physiologie :

« A côté de la psychologie physiologique, il y aura toujours place pour une *psychologie d'observation*, que l'école anglaise, depuis Locke, a comprise au sens primitif, science comparative qui, suivant la méthode de Clifford, appelée *éjective*, s'est étendue avec Darwin, Spencer, Romanes, etc., aux manifestations psychiques des animaux et parvient à découvrir sous ce point de vue tous les phénomènes primordiaux de la vie.

« Mais surtout ce qui reste l'objet propre de la psychologie, c'est l'étude des diverses manifestations intellectuelles et sentimentales de l'âme humaine : sciences, arts, religions, langues, institutions juridiques, etc.

« Supposons que le mécanisme physiologique de l'invention musicale soit pleinement élucidé, que le rythme corresponde à certaines variations de la nervosité, à telles impressions du système vasculaire, à des phénomènes anaboliques et cataboliques, etc. : est-ce que par hasard la création artistique de Beethoven en sera mieux conçue ?

« Si l'on accorde au physiologiste d'avoir caractérisé l'ensemble des faits cérébraux qui correspondent à une induction logique, en quoi cette connaissance nous aidera-t-elle à mieux comprendre le processus mental qui conduisit Newton à son immortelle découverte ?

« Nous voulons une autre explication de ce processus : il s'agit de rapports que nous ne pouvons comprendre qu'en remontant à Képler, à Galilée et jusqu'aux précurseurs de la mécanique qui appartiennent à l'école alexandrine. Voilà des cerveaux où, à de longs intervalles, se sont développés des phénomènes physiologiquement distincts ; la synthèse que nous demandons s'obtient en ramenant ces phénomènes au domaine de la pensée, et non en réduisant la pensée à son équivalent physiologique » (p. 66).

Il est inutile de dire que nous souscrivons et applaudissons à ce jugement de M. Enriques sur la réduction positiviste de la psychologie à la physiologie cérébrale. Nous y retrouvons les vues que nous avons eu l'occasion d'exprimer autrefois dans la *Critique philosophique* (1e série, t. XXII, p. 58-60), et, plus récemment, dans la *Revue philosophique* (nº d'avril 1899, p. 408-410).

FLOURNOY (Th.), CLAPARÈDE (Ed.). — **Archives de psychologie**, tome VII (in-8º, Genève, Kündig ; 408 p.).

Ce volume comprend, comme les précédents, des articles originaux, des documents et discussions, des comptes rendus de Congrès, des notes diverses et des analyses bibliographiques.

Les articles originaux sont au nombre de treize : I. *Essai d'une classification des phénomènes de glossolalie*, par E. Lombard ; — II. *Les bases psychologiques de la sociologie*, par A. de Maday ; — III. *Un nouveau cycle somnambulique de Mlle Smith*, par A. Lemaître ; — IV. *Automatisme antisuicide*, par Th. Flournoy ; — V. *Escroquerie et hypnose*, par E.-Bernard Leroy ; — VI. *Expériences scolaires sur la mémoire de l'orthographe*, par Mlle Métral ; — VII. *Association d'idées familiales*, par C.-G. Jung ; — VIII. *Quelques mots sur la définition de l'hystérie*, par Ed. Claparède ; — IX. *Expériences sur le rôle de la récitation comme facteur de la mémorisation*, par D. Katzaroff ; — X. *Un cas de mythomanie*, par G. Rouma ; — XI. *Nouvelles contributions à la psychopathologie de la vie quotidienne*, par A. Maeder ; — XII. *Classification et plan des méthodes psychologiques*, par Ed. Claparède ; — XIII. *Les idéals d'enfants*, par Y. Varendonk.

Les titres de ces treize articles montrent l'intérêt que chacun d'eux offre au lecteur, en même temps que la variété des études que contient le volume. Nous nous bornerons à signaler particulièrement celui de M. Lombard sur les phénomènes de glossolalie, celui de M. de Maday sur les bases psychologiques de la sociologie, et celui de M. Claparède sur la classification des méthodes psychologiques.

Parmi les analyses bibliographiques nous avons remarqué celle que M. Pierre Bovet a consacrée à l'ouvrage de M. W. James sur le pragmatisme et qui nous paraît mériter une attention spéciale.

CHIDE (A.). — **Le mobilisme moderne** (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 292 p.).

Le titre est obscur. Le livre est clair, agréable à lire ; l'auteur sait où il va et où il veut nous mener. Même ne voulût-on pas rester là où il nous conduit, on ne se plaint pas du voyage qu'il nous a fait faire. — Voici où il veut en venir : c'est à nous persuader que depuis toujours, ou presque toujours, jusqu'à Hegel, Zénon d'Élée a eu raison de ses contradicteurs. On a toujours constaté le mouvement et le multiple, d'une part. De l'autre, on les a voulu réduire au rang d'apparence, d'illusion, de phénomène. Les affirmations de M. Chide sont un peu moins catégoriques que je ne leur en donne l'aspect : un résumé ne peut toujours éviter d'effacer les nuances. En gros, il reste vrai que l'histoire de la philosophie grecque est remplie par une lutte entre l'esprit d'Héraclite et celui de Parménide. En gros, il reste vrai que Parménide semble bien avoir le dernier mot. Pareillement chez les théologiens : ainsi pense M. Chide. J'en suis moins sûr que lui. Je lui accorde pourtant que les idées qui dominent chez les représentants de l'Église, et qui protègent le dogme contre toute variation, postulent, outre l'invariabilité de la vérité, celle de la réalité fondamentale.

Il paraît que Hegel est venu changer tout celà, puis Hegel engendra Darwin, qui engendra Bergson. Est-ce ainsi qu'il faut écrire l'histoire? C'est ainsi que M. Chide nous la raconte et tout n'est point fantaisie dans sa narration. Il est assez évident que Hegel a placé le devenir au cœur même du monde des idées : ce n'est pas seulement le monde sensible qui devient, ainsi que Platon l'accordait aux partisans d'Héraclite, c'est, cette fois, le monde intelligible, hors duquel rien n'existe. Certes Darwin ne songea point à répéter Hegel, ou même à le lire. Il lui donna raison quand même. Si Hegel n'avait point vécu, le darwinisme aurait mis plus de temps à vaincre. Quant au bergsonisme — antérieur à Bergson, toujours selon M. Chide — il met en déroute le vieux rationalisme. C'est peut-être bien vite dit. Pourtant celui qui se déclarerait incapable d'être cartésien et bergsonien tout ensemble ferait preuve de clairvoyance. Il manque un personnage au drame philosophique dont M. Chide nous expose les péripéties. Il le connaît bien, mais il évite, je ne sais trop pourquoi, de le situer à l'avant-garde, en dépit des services rendus à la cause « mobiliste ». C'est Nietzsche dont je veux parler, le plus illustre parmi les penseurs qui furent surtout des agitateurs d'idées et dont la trace ne s'effacera point de sitôt.

Tant y a, que si M. Chide a raison, il faut remanier les grandes divisions de l'histoire générale de la philosophie, ce qui peut être gênant pour les professeurs.

Il n'importe. Cette suite de vues générales sur le mouvement des idées, où l'originalité paraît bien l'emporter sur la vraisemblance,

donne assez à réfléchir. Sans compter que si la philosophie de la contingence est destinée à être celle de l'avenir, c'est Descartes qui sombre avec ses précurseurs et successeurs immédiats, c'est le rationalisme qui capitule, et c'est peut-être l'intelligence qui abdique au profit de l'intuition. Et nous voilà à la veille d'une banqueroute de la science bien autrement désastreuse que la faillite dont jadis Brunetière la menaçait.

M. Chide ne manque ni d'audace, ni de verve, ni d'esprit. Je ne le vois pas à sa place dans un état-major de philosophes. Je le vois bien à la tête d'une bande de francs-tireurs de la pensée, inquiétant, par ses surprises, les troupes régulières. C'est une besogne à laquelle bien peu sont aptes : raison de plus pour ne décourager point ceux qui s'en tirent avec succès. Et M. Chide est de ceux-là.

L. D.

HARTENBERG (Le Dr Paul). — **Physionomie et caractère, essai de physiognomonie scientifique** (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 216 p.).

Fonder la physiognomonie, qui est l'art du diagnostic humain, sur les lois de la physiologie et de la psychologie : tel est l'objet de ce livre. Il est divisé en onze chapitres : I. *Principaux systèmes physiognomoniques;* II. *Principes de la physiognomonie scientifique ;* III. *La physionomie humaine ;* IV. *Le caractère;* V. *Structure physique : constitution ;* VI. *Structure physique ; tempérament ;* VII. *Les attitudes expressives ;* VIII. *Les mouvements expressifs ;* IX. *Signes complémentaires ;* X. *Synthèse des signes physiognomoniques ;* XI. *Application pratique.* Nous ne suivrons pas l'auteur à travers ces onze chapitres où abondent les observations intéressantes et ingénieuses. Nous nous bornerons à faire remarquer la différence qui existe entre la physiognomonie scientifique, dont il expose les principes et les applications, et les anciens systèmes physiognomoniques qu'il passe en revue dans le premier chapitre.

Cette différence caractéristique, qu'il a pris soin de signaler, en termes précis, nous semble appeler la plus sérieuse attention sur l'ouvrage.

« En définitive, il paraît bien qu'entre le cerveau, siège de la pensée, substratum de la personnalité mentale et du caractère, et le corps physique, existent d'étroites et constantes relations fonctionnelles, centripètes et centrifuges, qui permettent, d'après l'état corporel sensible, de deviner l'état cérébral secret et invisible. C'est sur ces correspondances physiologiques que repose la physiognomonie scientifique. C'est la connaissance de leurs lois qui nous révèlera la clé de la divination des caractères.

« On voit combien la physiognomonie scientifique diffère des anciens systèmes analogiques, astrologiques ou phrénologiques.

Alors que ceux-ci s'appuyaient sur des postulats sans fondement et des inductions sans preuve, nous cherchons à interpréter simplement des phénomènes physiologiques, sinon toujours explicables, du moins faciles à contrôler par l'observation et l'expérience.

« Les signes utilisés autrefois et aujourd'hui sont aussi bien différents. Tous les indices physiognomoniques anciens reposaient sur des dispositions structurales, sur la forme du squelette, sur les dimensions variables des organes, en un mot sur la constitution anatomique de l'individu. Ici, au contraire, nous utilisons presque exclusivement les conditions fonctionnelles des tissus mous, états de nutrition et de circulation, attitudes musculaires, c'est-à-dire les variations physiologiques de l'individu » (p. 37).

M. Hartenberg — il convient de le noter ici — n'adopte pas sans restrictions la thèse de James-Lange sur la nature de l'émotion. Il tient que toute émotion a pour point de départ une représentation mentale. « L'émotion, dit-il, est en réalité un phénomène complexe, à la fois centrifuge et centripète, composé d'une excitation motrice inconsciente allant du cerveau vers les organes affectés, et d'autre part d'une excitation sensitive transmettant ces variations aux sphères sensibles de l'écorce qui en prend conscience » (p. 35). Il accorde que « les larmes expriment le chagrin ». Si elles expriment le chagrin, elles ne le produisent pas; elles le supposent préexistant, c'est-à-dire né directement d'une représentation mentale. L'émotion suit la représentation mentale et précède l'excitation motrice qui va du cerveau aux organes : elle peut être augmentée, modifiée par la sensation interne consécutive à cette excitation motrice ; on ne peut dire qu'elle ne soit rien d'autre que cette sensation interne.

HÉBERT (Marcel). — **Le pragmatisme, étude de ses formes anglo-américaines, françaises et italiennes** (in-12, E. Nourry, Bibliothèque de critique religieuse ; 105 p.).

Ce petit livre est consacré à une étude critique très intéressante, malheureusement trop brève, des diverses formes du pragmatisme. Il est divisé en cinq chapitres : M. Hébert étudie, dans le premier chapitre, le pragmatisme de M. Pierce ; dans le chapitre II, le pragmatisme de M. W. James; dans le chapitre III, l'humanisme de M. Schiller et le pragmatisme scientifique de MM. E. Le Roy et H. Poincaré; dans le chapitre IV, il distribue les théories pragmatistes en trois types : pragmatisme pur, pragmatisme mitigé et pragmatisme partiel ; puis il examine si Kant, Schopenhauer et Auguste Comte peuvent être considérés comme précurseurs du pragmatisme, et si le nom de pragmatistes peut être donné à MM. Blondel et Bergson. Enfin, le chapitre V et dernier traite des applications religieuses du pragmatisme (moralisme de Ch. Secrétan, fidéisme de Ritschl et de

M. Ménégoz, symbolisme de MM. Loisy, Le Roy, Laberthonnière et Tyrrell, pragmatisme religieux de MM. Schiller et W. James).

Les remarques critiques de M. Hébert sur les diverses formes du pragmatisme scientifique ou religieux nous paraissent en général très bien fondées ; et nous souscrivons à ce jugement qu'il porte, en conclusion, sur le pragmatisme anglo-américain.

« Le pragmatisme anglo-américain n'a pas montré que le *vrai* se reconnaît exclusivement à l'*utile*, pas plus que l'*action* à la seule *tendance*. C'est donc comme un paradoxe diamétralement opposé à l'intellectualisme exagéré que ce pragmatisme se présente à nous » (p. 100).

JASTROW (JOSEPH). — **La subconscience**, trad. de l'anglais, par E. PHILIPPI, avec Préface de PIERRE JANET (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; XII-380 p.).

M. Jastrow considère le subconscient comme une variété, une sorte d'altération, de dégradation du conscient. Faire la pathologie de la conscience, c'est entrer dans l'étude du subconscient. Le malade qui cause, pense, raisonne et prétend que ce n'est pas lui qui raisonne, pense et cause, a parfaitement conscience de ce qu'il fait : seulement, il ne peut plus rattacher ce qu'il fait à sa personne. Il n'a rien oublié de ce qu'il fait. Il a gardé la conscience de son présent, c'est-à-dire de son passé immédiat. Il a momentanément oublié son passé proprement dit. Il ne se reconnaît plus. Il ne vit donc point d'une vie parfaitement et pleinement consciente.

Une autre façon de considérer le subconscient consiste à en faire le genre dont le conscient serait une espèce. Les partisans du moi subliminal, qu'il ne s'agit, d'ailleurs, nullement de railler — telle n'est point l'intention de l'auteur — attribuent au moi des facultés en quelque sorte surnaturelles. Ces facultés s'exercent dans les jours d'exception. Les jours ordinaires, le moi se contente des fonctions qui lui sont indispensables pour se rendre la vie possible, agréable même, au besoin, féconde. Il est donc deux façons antagonistes de traiter le subconscient. M. Jastrow les distingue, les oppose et il opte pour celle dont il a été parlé en premier lieu.

On doit lui savoir gré de la netteté avec laquelle il a posé le problème de la conscience, — lequel ne fait qu'un, d'ailleurs, avec celui de la subconscience. Les imaginatifs goûteront davantage les idées d'un Myers. Il est séduisant de se représenter les hypnotisés, les hystériques, les sujets en transe, comme des voyageurs dans les régions d'outre-terre. D'autre part, il est impossible de jurer à ceux qui se représentent ainsi les choses qu'ils se trompent du tout au tout. Une chose du moins est certaine : c'est que les faits dits supranormaux, sont, malgré la peine prise pour se persuader du contraire, des faits hors de l'ordre commun, vraisemblablement et même cer-

tainement anormaux. Pourquoi ne pas les étudier comme tels tout d'abord en partant des états normaux qui leur correspondent? C'est par là qu'il faut commencer. Quant à savoir s'il n'y a rien à se demander en outre, d'autres verront plus tard. Telle est l'attitude de M. Jastrow. Telle est celle de M. Pierre Janet. Ils n'en changeront pas, soyez en sûr. Et la psychologie n'y perdra rien. On sait qu'en fait de supercheries de prétendus médecins, M. Janet est un *détective* sans pareil.

L. D.

LE DANTEC (FÉLIX). — **L'athéisme** (in-12, Flammarion ; III-310 p.).

Ce livre est divisé en trois parties. Dans la première, l'auteur définit ce qu'il entend par athéisme. Dans la seconde partie, il étudie les conséquences sociales de cet état d'esprit, en examinant quelle a été l'importance de l'idée de Dieu dans la genèse de la conscience morale de l'homme actuel, et si cette conscience morale peut se conserver à travers les générations futures supposées privées de l'idée de Dieu. Dans la troisième partie, il se place au point de vue scientifique pur et défend, contre les objections de divers auteurs, les vérités, à son avis indiscutables, de l'athéisme scientifique ou monisme.

Il nous paraît que le nom d'*athéisme* convient au monisme de la science positive prolongée et transformée en philosophie, et nous n'hésitons pas à féliciter M. F. Le Dantec de le lui donner franchement. Nous le louons et le félicitons surtout d'exposer, avec une parfaite bonne foi, dans la seconde partie, — la plus intéressante et la plus originale du volume, — ses réflexions sur les conséquences psychologiques, morales et sociales de l'athéisme. Voici un passage qui mérite l'attention :

« L'idée de justice absolue manque à l'athée, non pas que l'idée de justice vienne directement de l'idée de Dieu: tous les dieux qu'on a vénérés depuis que le monde est habité sont souverainement injustes ; tous ont des préférences et des passions comme les hommes; mais la croyance en un juge est nécessaire à l'idée humaine de justice; l'athée ne peut croire qu'à des résidus héréditaires d'erreurs ancestrales.

« Sans posséder l'idée de justice, l'idée de mérite, l'idée de responsabilité, qui sont les principaux mobiles des actions humaines, comment un homme peut-il vivre ?

« Je crois qu'il *ne peut pas vivre !*

« Il y a des erreurs *fondamentales* dans la nature de l'homme actuel, et ces erreurs sont aussi indispensables à sa vie que son nez, sa bouche ou son cœur. Heureusement pour l'athée, les ordres de la conscience morale ne se discutent pas; l'athée le plus raisonneur ne

raisonne pas tous les actes de sa vie; il mourrait. Il agit instinctivement suivant sa nature; il obéit à sa conscience, sans se demander si sa conscience est d'accord avec la logique.

« Cependant, petit à petit, à force de raisonner et de discuter tous les problèmes philosophiques, il acquiert quelques certitudes paralysantes, qui prennent place dans son mécanisme, à côté de sa conscience morale, et qui la neutralisent plus ou moins » (p. 99).

Ainsi, selon M. Le Dantec, les principes qui constituent notre conscience morale sont liés à l'idée de Dieu; ils s'effondrent si l'idée de Dieu disparaît de notre esprit. Idée de Dieu et principes moraux sont des erreurs au point de vue scientifique pur; mais ces erreurs sont indispensables à la vie de l'homme actuel; et la logique du monisme ou athéisme scientifique, qui tend à les détruire, menace et, petit à petit, atteint la vie même. « Une société formée exclusivement d'athées, dit-il, finirait naturellement par une épidémie de suicide anesthésique » (p. 113).

Nous n'examinerons pas si l'athéisme, avec l'amoralisme qui en découle, peut logiquement se défendre contre les objections, en s'appuyant sur les catégories que la science positive met en œuvre : espace, mouvement, force mécanique. Nous l'admettons volontiers, et sans en être étonné. Ce qui est, à nos yeux, certain, et ce qui suffit, c'est qu'il ne peut résister à la critique idéaliste et finitiste de ces principes de la Science et, par suite, des conséquences qui en sont tirées contre la valeur des catégories supérieures de la raison, finalité, personnalité, obligation et liberté.

LE DANTEC (Félix). — **Science et conscience. Philosophie du XXe siècle** (in-12, Flammarion : 328 p.).

L'objet de cet ouvrage est d'établir et de développer la théorie de la conscience épiphénomène. Cette théorie que l'auteur présente comme une conséquence logiquement nécessaire du principe scientifique de la conservation de l'énergie, et dans laquelle il voit la philosophie du xxe siècle, se résume dans les deux thèses suivantes :

1° La conscience n'a aucune réalité objective, aucune efficacité, aucune valeur créatrice; elle est un témoin, non un agent de ce qui se passe en nous. On ne peut même dire qu'elle soit un reflet ; car un reflet, au point de vue objectif, est quelque chose ; et la conscience n'est rien, ne joue aucun rôle dans l'équilibre universel.

2° La conscience, telle qu'elle se manifeste en chacun de nous, est la résultante de consciences élémentaires qui existent dans le monde des corps bruts.

M. Le Dantec avait d'abord placé ces consciences élémentaires dans les atomes. Il estime aujourd'hui que l'on ne saurait « spécifier d'avance quels sont les éléments de la nature brute qui sont doués

de conscience élémentaire », attendu, remarque-t-il, que « les atomes, comme les autres corps de la nature, sont *des parties d'un équilibre* et n'existent pas par eux-mêmes » (p. 66).

Cette théorie de la conscience épiphénomène est la science idéale, la science transformée en philosophie telle que le conçoit et le construit M. Le Dantec. Très opposée à la doctrine des idées-forces de M. Fouillée, elle rappelle les deux séries motrice et psychique de Spinoza, indépendantes et parallèles en leur développement, la série psychique *représentant* la série motrice et le déterminisme absolu qui la régit. On peut lui reprocher, au point de vue psychologique, de ne pas donner au désir, donc à la volonté prise en un sens général, la place qui lui appartient, la première, dans les phénomènes psychiques, et de réduire ces phénomènes à des images et à des idées. Que la liberté puisse ou non être tenue pour illusoire, on est obligé d'admettre que le désir et l'aversion sont, eux, bien réels, et qu'ils sont très distincts de ce qu'il y a dans l'esprit de purement représentatif. Le rapport du mouvement et du désir n'est pas celui de l'idéat et de l'idée.

Il est inutile d'ajouter que le matérialisme de M. Le Dantec ne saurait avoir aucune valeur philosophique pour qui a suivi l'évolution de la philosophie moderne et compris la critique idéaliste de l'espace et de la matière, du mouvement et de la force mécanique. Il met en vive lumière, — et c'est ce qui fait, à nos yeux, l'intérêt de l'ouvrage, — l'opposition qui existe entre l'idéalisme objectif ou monadiste, que nous considérons comme la vraie philosophie, et les généralisations de la science positive, envisagée comme révélatrice du réel. Il pose très nettement le dilemme : réalité de la matière (ou de l'énergie, ce qui est tout un), ou réalité de la conscience ; en quoi il s'accorde parfaitement avec l'idéalisme logique.

MEYERSON (ÉMILE). — **Identité et réalité** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; VII-431 p.).

L'objet de cet important ouvrage, qui appartient au domaine de la philosophie des sciences, est de montrer que la science ne se borne pas à constater par l'expérience ce que le positivisme appelle les lois de succession des phénomènes ; que, de cette constatation de lois (principe de *légalité*), elle s'efforce de passer à l'explication des phénomènes successifs par le principe de *causalité;* qu'elle ne trouve d'explication véritable, pleinement satisfaisante, que dans l'identité reconnue de l'antécédent et du conséquent ; que cette explication par le principe d'*identité*, idéal de la science, ne saurait atteindre tout le réel ; que le principe de Carnot, en nous donnant une conscience claire de l'irréversibilité des phénomènes, a mis hors de doute cette impuissance de la science explicative.

L'auteur a pris soin d'indiquer lui-même, en un court avant-propos, la marche générale de son travail :

« Nous commençons, dit-il, par rechercher s'il est exact, comme l'affirment Comte et, après lui, M. Mach, que la science entière ne soit édifiée que dans un but d'action et de prévision. Nous établissons que le principe qu'on met ainsi en jeu, le principe de *légalité* ne suffit pas, que la science cherche également à *expliquer* les phénomènes et que cette explication consiste dans l'identification de l'antécédent et du conséquent (ch. Ier). C'est de ce second principe, le principe de *causalité scientifique*, que dérivent les théories atomiques (ch. II). Il intervient également dans la partie légale de la science, en créant les principes de conservation (ch. III, IV et V) et en poussant à l'élimination du temps (ch. VI). Une extension de ce même principe crée le concept de l'unité de la matière, qui conduit à l'assimilation entre celle-ci et l'espace, et par là, à l'annihilation du monde extérieur (ch. VII). Ces conclusions ne sont pas un résultat de la science, elles dérivent des éléments aprioriques que celle-ci recèle ; la science réagit et cette réaction s'exprime par le principe de Carnot (ch. VIII). Après avoir déterminé avec plus de précision les limites de l'explication causale à laquelle s'oppose le concept de l'irrationnel (ch. IX), nous démontrons que les théories non mécaniques dérivent également du principe de causalité (ch. X). Nous établissons alors que le monde du sens commun est créé par un procédé strictement analogue à celui qui produit les théories scientifiques (ch. XI). Nous terminons par quelques conclusions relatives à la philosophie des sciences et au cours desquelles nous examinons de nouveau (ch. XII), à l'aide des résultats acquis, les rapports entre les deux principes de légalité et de causalité » (p. VI).

Ces douze chapitres font grand honneur à M. Meyerson. Ils témoignent d'une connaissance approfondie de l'histoire ancienne, moderne et contemporaine des sciences, d'une rare intelligence et d'une critique pénétrante des principes et des méthodes auxquels sont dus leurs progrès. Nous regrettons de ne pouvoir ici montrer la portée philosophique des études très intéressantes qu'ils renferment. Nous nous bornerons à signaler le chapitre VIII, qui nous a semblé particulièrement digne d'attention et où l'auteur établit clairement que l'irréversibilité des phénomènes, donnée incontestable de l'expérience, oblige à tenir pour illusoire et chimérique l'universelle explication causale de la réalité, c'est-à-dire, d'après le sens qu'il donne au mot *causalité*, l'universelle identification de l'antécédent et du conséquent et la rationalité, l'intelligibilité parfaite que l'esprit, par une tendance naturelle, s'efforce *a priori* de donner au monde de la science, en généralisant cette identification.

MILLIET (J.-Paul). — **La Dynamis et les Trois Ames** (in-12, E. Sansot ; 389 p.).

Des notes sur l'histoire du vitalisme, de l'animisme et du dynamisme forment la première partie de cet ouvrage. L'auteur expose son propre système dans la seconde partie (*La Dynamis ou force vitale universelle*) et dans la troisième (*Les trois âmes*). Ce système est un néo-vitalisme qu'il a pris soin de résumer lui-même dans les termes suivants :

« Sans essayer une conciliation impossible, le néo-vitalisme fait place à certaines observations des matérialistes, tout en conservant, par interprétation, certaines doctrines des spiritualistes. Au premier, il accorde que l'âme ne peut pas exister sans le corps ; aux seconds, que l'esprit est quelque chose de plus substil que la matière brute.

« Certaines contradictions ne sont qu'apparentes. L'esprit n'est pas le contraire de la matière : il est une matière subtile. D'autre part, la matière la plus grossière n'est pas absolument inerte. La vie est répandue partout.

« Les êtres vivants obéissent aux lois de la chimie, mais les réactions chimiques sont elles-mêmes des manifestations rudimentaires de la vie, et la chimie des corps organisés diffère de celle des corps simples.

« Le mécanisme des êtres vivants est un mécanisme spécial ; il est subconscient, subintelligent et s'accompagne d'un vague sentiment de finalité qui suffit pour donner à tous les mouvements une direction volontaire.

« La conscience claire, l'intelligence rationnelle et la volonté morale ne sont que les manifestations supérieures de l'énergie vitale, qui se retrouve, à l'état latent, jusque dans le moindre atome de matière brute » (p. 97).

Il est inutile de dire qu'une doctrine qui, comme la nôtre, nie la réalité de la matière (brute ou subtile) est fort opposée à ces deux thèses du néo-vitalisme de M. Milliet : vie de la matière et matérialité de l'esprit.

MILVAUX (Camille). — **Essai de psychologie nouvelle. La genèse de l'esprit humain** (in-8°, Schleicher ; 163 p.).

Nous apprenons, en lisant cet ouvrage, que les théories les plus en vogue, celle de Platon, par exemple, résultent des suggestions de l'atavisme, non d'une vue exacte de la réalité ; que le classement des facultés, tel que le présente l'ancienne psychologie, n'est pas acceptable ; que les facultés dominantes de l'homme sont l'instinct d'idéalisation, l'instinct moral, l'instinct tactique et l'instinct pratique ; que ces instincts dérivent de phénomènes organiques et jouent le même rôle chez la bête que chez l'homme ; que ces instincts, chez

l'homme, mettent en œuvre le discernement, qui peu à peu les supplante et parvient à jouer, du moins, dans l'intellect d'une élite, le rôle qui leur était auparavant dévolu dans la race entière ; que l'humanité vit de la vie instinctive et atavique de la bête et commence à peine à sortir de cette vie primitive.

Telles sont les idées dont le développement nous est présenté par M. Milvaux comme une *psychologie nouvelle*.

MOISANT (Xavier). — **Psychologie de l'Incroyant** (in-12, Beauchesne ; 339 p.).

Incroyant, pour le P. Moisant (de la Compagnie de Jésus) signifie anticatholique, la foi catholique étant, à ses yeux, sans doute, l'unique croyance religieuse qui mérite l'attention. Le type psychologique de l'incroyant lui paraît caractérisé essentiellement par la faiblesse, la médiocrité de l'espérance et du désir. Il le voit réalisé et l'étudie en trois hommes : Voltaire, Auguste Comte, Charles Renouvier.

Cette étude ne manque pas d'originalité ; et nous en avons lu certaines parties, notamment les pages consacrées à Renouvier, avec un grand intérêt. Nous en citons la conclusion :

« A des degrés divers, Voltaire, Comte, Renouvier ont manqué d'espérance. Ils ne furent pas, au sens plein du mot, des hommes de désir.

« Ambitieux, ils le furent, sans doute, mais trop peu.

« Voltaire se dépitait, il s'emportait contre les hommes et les choses. Son amour-propre exigeait d'idolâtriques hommages. C'était faiblesse. Son humeur mécontente se dépensa en critiques, en sarcasmes et en négations.

« Auguste Comte, lui, ne se plaisait ni à gémir, ni à bafouer, ni à détruire. Il voulut fonder une religion nouvelle, et coordonner toutes les bonnes volontés. Mais, de même qu'il prétendait imposer des limites à l'activité scientifique, il défendit à l'homme, au nom du devoir social, d'attendre une autre vie, de nouveaux cieux et un monde meilleur.

« Nous avons entendu la voix de Renouvier proclamer, contre les négateurs de l'immortalité personnelle, que l'homme est ici-bas un voyageur à destination d'une demeure permanente. Mais Renouvier n'admettait pas d'espérances plus grandioses, plus radieuses et plus assurées que celles de la philosophie grecque. Cette âme avide de science, de clarté, de réformes, de justice, n'éprouvait ni cette conviction ardemment expectante, ni ce mélange ineffable de préoccupation, de confiance et de désir qui constitue l'immense espérance. Certes, Renouvier fut le philosophe de l'immortalité. Mais son espoir de la vie future, tout semblable au sentiment d'un Socrate ou d'un Platon, exprimait le vœu d'un sage... Tandis que le chrétien regarde la vie présente comme l'épreuve unique et décisive, Renou-

vier, inspiré toujours par la Grèce païenne, attendait les laborieuses purifications des épreuves successives (p. 328). »

REVAULT D'ALLONNES (G.). — **Les inclinations, leur rôle dans la psychologie des sentiments** (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 228 p.).

L'objet de cet ouvrage, qui est une contribution très intéressante à la psychologie des sentiments, est d'établir que l'inclination ne doit pas être confondue avec l'émotion ; qu'elle peut demeurer inaltérée comme source d'action, lorsque l'émotion en a disparu ; que la théorie de l'émotion soutenue par James et Lange est inexacte en ce que, faisant entrer dans la composition de l'émotion, avec les sensations viscérales, les sensations mimiques externes, elle méconnaît l'existence des inclinations inémotives. Il est divisé en trois parties : I. *Place des inclinations dans la classification générale des sentiments ;* II. *Rôle des inclinations dans le mécanisme physio-psychologique des sentiments ;* III. *Les inclinations et la dissociation pathologique des sentiments.*

La thèse de l'auteur sur la distinction des émotions et des inclinations est clairement résumée dans le passage suivant de la conclusion :

« Si, du complexus sentimental vulgairement appelé émotion, le noyau affectif vient à disparaître, soit pathologiquement, soit éliminé normalement par l'habitude ou par toute autre condition produisant l'émoussement de l'émotion, il peut arriver que, l'affectivité une fois abolie, persistent néanmoins les représentations, les mouvements expressifs coordonnés, et que ces forces continuent à fonctionner, à engendrer des processus intellectuels, des démarches actives : en se dépouillant de tout caractère affectif, l'inclination peut ne rien perdre de sa puissance.

« Mais il y a aussi des inclinations dès l'origine inémotives. Un cœur insensible n'entraîne pas forcément une volonté inerte. Certains sages stoïques étaient naturellement, autant que systématiquement, apathiques au sens propre, c'est-à-dire incapables d'émotion, et pourtant ils ne se sont pas montrés indolents et inactifs ; le philosophe Kant était foncièrement dépourvu de sentimentalité émotionnelle, ce qui ne l'a pas empêché de s'adonner à l'enseignement et à la spéculation avec activité et vigueur... L'inémotivité favorise même l'audace, la persévérance ; celui qui est inaccessible à l'émotion est exempt de ces alternatives d'excitation et de dépression nerveuses qui tiraillent l'émotif » (p. 216).

Nous admettons sans peine cette thèse générale. Mais il n'était pas besoin, pour la démontrer, d'y joindre une thèse spéciale sur l'origine exclusivement viscérale des émotions. Selon nous, les sensations viscérales sont, en elles-mêmes distinctes des émotions,

aussi bien que les sensations mimiques externes. En modifiant la théorie de James, M. Revault d'Allonnes ne l'a pas mise à l'abri des objections [1].

REY (Abel). — **La Philosophie moderne** (in-12, E. Flammarion ; 372 p.).

Ce livre est un franc plaidoyer en faveur d'une « philosophie de l'expérience ». Il nous donne un ensemble de vues fort exactes, sur le mouvement de la pensée contemporaine. L'auteur divise son sujet par « problèmes ». Il examine successivement où en sont : 1° la philosophie du nombre et de l'étendue ; 2° la philosophie de la matière ; 3° et de la vie ; 4° la psychologie ; 5° la morale. Il oppose nettement et vigoureusement l'attitude scientifique et l'attitude pragmatiste. Il voit très bien par où M. Bergson est pragmatiste. Il voit mieux encore jusqu'où il consent à l'être et rend hommage à la fécondité originale de son information scientifique. Comme livre de « renseignements », l'ouvrage est on ne peut mieux réussi.

Ce livre dépasse, quand même, la portée d'une simple enquête. Car il découvre entre certaines tendances considérées ordinairement comme incompatibles des affinités à peu près universellement méconnues. Si je disais qu'entre M. Rey partisan d'une philosophie de l'expérience et un rationaliste l'écart est souvent insensible, je crois bien qu'il ne me reprocherait pas d'avoir mal saisi sa pensée. Et si j'ajoutais qu'à ses yeux les pragmatistes sont les pires des empiriques, il approuverait, j'imagine. Après tout, qu'est-ce qu'un médecin empirique, sinon un administrateur de remèdes reconnus bons par la seule raison qu'ils font du bien ? Cela vous réussit-il de croire en Dieu ? Croyez-y et... Un peu plus, j'allais dire une impertinence.

Pour en revenir aux idées de M. Rey, je pense tout à fait comme lui sur un point. Et ce point me paraît capital. C'est qu'entre le rationalisme et la philosophie de l'expérience le désaccord n'est pas sans remède. Car à supposer qu'il y ait un droit dont le fait dérive, c'est par le fait que le droit se révèle. Quant à la nécessité d'appuyer l'être sur un devoir-être antérieur, il est permis, pourrait-on dire, de s'y montrer indifférent. Après tout, le vieux proverbe : « En toute chose il faut considérer la fin », n'implique-t-il pas que c'est le résultat qui compte ? Mais je m'arrête. Je vois d'ici les pragmatistes sourire et je les entends murmurer entre eux que M. Rey pourrait bien un jour leur rendre les armes. Je n'en crois rien. Car, entre un résultat obtenu et un résultat « sollicité » je persiste à voir une différence. Elle est considérable. Et M. Rey sera de mon avis.

L. D.

1. Voyez dans l'*Année philosophique* de 1906, p. 90-96, la critique que nous avons faite de la théorie de James.

SCHIFFMACHER (ÉDOUARD). — **La limite de l'infini, analyse de l'idée de la relation universelle** (broch. in-8°, Bloud ; 35 p.).

L'objet de cette brochure est de montrer que ni le panthéisme. avec sa notion de la substance infinie, ni le déisme, avec celle de la cause première qui pose un Dieu solitaire hors du monde, ne peuvent faire comprendre l'opposition des tendances, des besoins, des énergies qui se manifeste partout dans le Cosmos ; qu'il nous faut concevoir le Cosmos de la même manière que le christianisme conçoit en Dieu l'unité de la substance et la trinité des personnes, c'est-à-dire « transporter dans la notion du Cosmos une idée de la substance analogue à celle que le christianisme s'est faite de la substance divine, quand il a conçu la substance nécessaire supposée par l'unité divine comme n'existant pas en dehors des relations éternelles qui expriment son activité en Dieu » (p. 5) ; que le panthéisme et le monothéisme, nés également des concepts nécessaires d'infini et de substance, « sont susceptibles de se concilier et de nous donner une idée de Dieu en rapport avec la notion que les découvertes scientifiques nous donnent aujourd'hui du Cosmos » (p. 7).

Selon l'auteur, si nous le comprenons bien, Dieu et le Cosmos sont consubstantiels ; en d'autres termes, il n'existe qu'une substance laquelle est commune au Cosmos et à Dieu. Cette substance est infinie et son activité s'exprime, en Dieu, par les relations éternelles des trois personnes divines ; dans le Cosmos, par les relations temporelles des multiples individualités dont le Cosmos est composé. Cette métaphysique, qui, prenant le dogme chrétien de la Trinité pour point de départ, joint et lie à ce dogme l'unité spinoziste de substance, est, en réalité, panthéiste. Il nous paraît d'ailleurs que M. Schiffmacher a pu très bien rapprocher du spinozisme la Trinité du christianisme traditionnel ; car ce qui caractérise le spinozisme, c'est précisément la conception générale, nous allions dire le mystère d'une pluralité de personnes dans une substance unique. Le monothéisme n'est pas, à notre sens, conciliable avec cette distinction de la substance et de la personne.

Il est inutile de dire que, du point de vue de l'idéalisme néo-criticiste où nous sommes placé, nous ne saurions accorder aucune valeur à une métaphysique fondée sur le développement des pseudo-idées d'infini et de substance.

SORTAIS (GASTON). — **Manuel de philosophie**, rédigé conformément au dernier programme de la classe de Philosophie-Lettres (in-8°, Lethielleux ; xxx-984 p.).

En ce Manuel très complet de philosophie, M. Sortais fait preuve d'érudition, — d'une érudition étendue — plus que d'originalité et

de pénétration philosophique. Les principes qu'il contient en psychologie, en morale et en métaphysique et les jugements qu'il porte sur les divers systèmes que la spéculation a produits dans l'antiquité, au moyen âge et dans les temps modernes sont strictement conformés à l'enseignement de la théologie catholique. Ils témoignent d'une foi d'autorité bien assurée en ses affirmations et négations, non d'un libre et profond examen personnel. Nous aurions à faire sur nombre de ces jugements de sérieuses réserves, qu'il nous est impossible d'indiquer ici, même brièvement.

Il nous paraît inutile de défendre contre l'auteur la doctrine de Renouvier ; car la critique qu'il en fait s'applique à peu près uniquement à la conception particulière que Renouvier s'est formée, d'après Lequier, du rôle de la liberté dans la connaissance et la certitude philosophiques. Or, cette conception, que nous n'admettons pas plus que M. Sortais[1], est absolument étrangère aux principes posés dans le *Premier essai de critique générale*. Ce sont ces principes qui seuls caractérisent vraiment le néo-criticisme, en le séparant du criticisme kantiste par une analyse exacte de la représentation et par la solution des antinomies tirée de la contradiction inhérente à l'infini quantitatif. Renouvier aurait bien dû s'en tenir au développement de ces principes et laisser à Lequier son fameux dilemme dont on peut, heureusement, se passer, pour combattre le déterminisme universel.

On peut, d'ailleurs, très bien, remarquons-le, refuser toute valeur au dilemme de Lequier, le mettre au nombre des fausses découvertes philosophiques, sans nier, comme paraît le faire notre auteur, que la liberté contribue à *faire* en nous la vérité aussi bien que l'erreur. L'affirmer, c'est tout simplement dire que la volonté libre, mue par la passion, mais soumise à l'obligation morale, n'est pas sans action sur les jugements légitimes ou illégitimes, sur les croyances vraies ou fausses.

WALLACE (ALFRED RUSSEL). — **La place de l'homme dans l'univers, études sur les résultats des recherches scientifiques sur l'unité et la pluralité des mondes**, traduit de l'anglais par Mme C. BARBEY-BOISSIER, avec une introduction par THOMAS TOMMASINA (in-8°, Schleicher ; XXVI-306 p.).

Cet ouvrage a pour objet d'établir, en s'appuyant sur les progrès de l'astronomie et sur les travaux des physiciens, chimistes et biologistes modernes, que notre terre est *probablement* « la seule planète habitée non seulement dans le système solaire, mais dans tout l'univers stellaire » (p. XXII). L'auteur a pris soin d'en résumer les conclu-

1. Nous avons montré, dans l'*Année philosophique* de 1899, p. 104-121, que cette conception est fondée sur des équivoques.

sions dans les six courtes thèses suivantes, dont les trois premières peuvent, dit-il, « être considérées comme démontrées », tandis que les trois dernières « ont de fortes probabilités en leur faveur ».

1° L'univers stellaire forme un tout bien lié, et, bien qu'il soit d'énorme étendue, il est cependant fini et ses limites sont déterminables.

2° Le système solaire est situé dans le plan de la voie lactée, et il n'est pas éloigné du centre de ce plan ; la terre est donc près du centre de l'univers stellaire.

3° L'univers stellaire consiste partout en une même sorte de matière, soumise aux mêmes lois physiques et chimiques.

4° Aucune autre planète que notre terre, dans le système solaire, n'est habitée ou habitable.

5° Les probabilités sont presque aussi grandes pour qu'aucun autre soleil ne possède de planètes habitées.

6° La position presque centrale de notre soleil est probablement permanente et s'est trouvée spécialement favorable, peut-être absolument essentielle au développement de la vie sur la terre.

Il appartient aux astronomes d'examiner et d'apprécier ces thèses originales du savant naturaliste qui partage avec Darwin la gloire d'avoir découvert la loi de la sélection naturelle. Mais il est une de ces thèses que l'on peut soutenir au non du principe de contradiction et sans avoir besoin d'invoquer l'astronomie ; c'est celle-ci : les étoiles sont en nombre fini et l'univers stellaire est limité en étendue.

II

MORALE, HISTOIRE ET PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

ALLIER (Raoul). — **Le protestantisme au Japon** (in-12, F. Alcan, Bibliothèque d'histoire contemporaine ; II-262 p.).

M. R. Allier fait connaître, dans les douze chapitres très documentés dont se compose cet ouvrage, l'histoire de la propagande protestante au Japon depuis 1860. Nous ne saurions résumer cette histoire singulièrement intéressante et instructive. Il faut la lire, il faut voir comment le patriotisme japonais s'opposa d'abord violemment aux progrès de ce qu'il appelait la religion des étrangers :

comment ce patriotisme a conduit les Japonais devenus chrétiens à proclamer l'indépendance de leurs Églises à l'égard des missions protestantes qui les avaient fondées : comment le christianisme, en se répandant au Japon, et pour s'y répandre, tend à devenir japonais ; comment certains hommes d'État du Japon, que le christianisme n'intéresse pas comme ensemble de doctrines, font volontiers appel à son influence sur la formation morale du peuple.

M. Allier constate, dans la conclusion de son livre, que cette influence morale et sociale du christianisme protestant existe au Japon, et il expose les faits qui ne permettent pas de le mettre en doute :

« Cette influence, dit-il, ne s'exerce point par un parti politique proprement dit. Il n'y a pas une politique protestante. Ce ne sont même pas des journaux protestants, — j'entends : appartenant à un groupement ecclésiastique ou destinés à représenter tel ou tel intérêt confessionnel, — qui défendent ces revendications de portée sociale ou qui les font aboutir. Mais il y a un esprit protestant qui se fait sentir dans les milieux les plus différents et qui s'y exprime. Les journaux qui ont le plus d'action en sont pénétrés ; et pourtant leurs rédacteurs, très souvent, ne se rattachent à aucune Église chrétienne...

« Cette influence s'exerce encore par les cercles dits « Unions chrétiennes de jeunes gens » ou de « jeunes filles », et qui comptent plus de 3 000 membres actifs, par tous les comités qui sont à la tête d'œuvres et qui en entretiennent le public, enfin par les écoles...

« Il semble donc bien que le protestantisme japonais existe. Quel est son avenir ? A une question de ce genre chacun fait la réponse que lui dicte sa foi personnelle... Et, quelle que soit sa foi, s'il ne croit pas à la fatalité du progrès, il se gardera bien de prédire ce qui doit se passer chez un peuple où les mouvements d'opinions se font et se défont parfois avec une rapidité vertigineuse » (p. 254 et suiv.).

ALLO (Le P. Bernard). — **Foi et systèmes** (in-12, Paris, Bloud ; 302 p.).

Au milieu des conflits qui mettent aux prises les penseurs catholiques et qui font tomber tant d'entre eux sous les coups de l'autorité, le P. Bernard Allo a voulu faire œuvre irénique. Il se pique d'être à la fois traditionnel et sagement progressiste. C'est ainsi qu'en se rattachant plutôt au thomisme, il accepte d'être pragmatiste dans une certaine mesure : d'abord « parce que toute conception, si intellectuellement établie qu'elle soit, gagne encore à faire ses preuves dans la vie », ensuite parce que le pragmatisme, « s'il ne va au bout de rien et laisse sans réponse bien des questions légitimes, a du moins l'avantage de laisser s'entendre entre gens qui ont des pensées spéculatives différentes » (p. 26). A son avis, l'histoire construc-

tive ne peut se passer de philosophie ; mais la philosophie qu'il recommande n'est guère qu'une philosophie « de bon sens épuré et averti ». Il critique beaucoup les doctrines de M. Blondel, mais en soulignant le grand appoint qu'elles fournissent, d'après lui, à l'apologétique catholique (p. 101-145). Il critique vivement M. Le Roy et M. Loisy, mais pour leur reprocher, non pas d'avoir fait de la critique historique, mais d'interpréter les faits historiques en fonction d'une philosophie déterminée : il nous semble, d'ailleurs, que le P. Allo fait comme eux, mais en usant d'une philosophie différente. A propos du développement du dogme chrétien, l'auteur n'aime pas le mot de « germe », qui est généralement employé. Il le trouve dangereux parce qu'on n'a pas un « criterium assez net pour distinguer dans la masse organique ce qui provient vraiment de la semence, de ce qui ne serait qu'excroissances ou débris » (p. 232). Ce mot est, en outre, inexact : « les Apôtres, les Évangélistes, les Pères, les Docteurs ne sont que des témoins qui ont transmis d'âge en âge un dépôt reçu du Christ lui-même sans faire plus qu'en accommoder la formule de mieux en mieux aux besoins légitimes, primaires, des intelligences » (p. 243). A la métaphore du « germe », le P. Allo préfère celle du « ferment ». Le levain reste le même dans la pâte après l'avoir fait lever. La doctrine chrétienne n'a pas changé après avoir produit un épanouissement dogmatique. En somme, avec beaucoup de prudence, l'auteur fait des concessions aux modernistes ; et avec une hardiesse mesurée, il est très soumis à l'orthodoxie, Sera-t-il approuvé dans les deux camps ? Sera-t-il écarté par l'un aussi bien que par l'autre ?

ARNAL (Jean). — **La notion de l'esprit. Sa genèse et son évolution dans la théologie chrétienne. — I. La doctrine paulinienne** (in-8°, Paris, Fischbacher : 361 p.).

M. Jean Arnal a entrepris d'écrire toute l'histoire de la notion de l'Esprit dans la théologie chrétienne. Le présent volume est consacré à la doctrine paulinienne. Il est fait dans un bon esprit de liberté scientifique, mais avec une originalité inégale dans les diverses parties. Nous jugeons insuffisante l'étude consacrée aux antécédents du paulinisme. Les idées de Philon auraient dû arrêter un peu plus l'auteur. M. Arnal est mieux sur son terrain quand il traite directement de la doctrine paulinienne. Relevons le rapport qu'il établit entre la notion de l'Esprit et la théorie de la Rédemption : « Si la mort de Jésus a payé la dette de l'humanité,... le créancier doit être satisfait... Quoi qu'il fasse et quoi qu'il arrive, l'individu est sauvé, la rédemption se réduit au drame du Calvaire, elle est un fait matériel, purement extérieur, et l'Esprit n'a que faire en nous » (p. 126-127). M. Arnal estime que la théorie juridique de l'expiation substitutive n'est pas dans les écrits de Paul ; et dès lors on comprend

que l'apôtre ait insisté constamment sur la transformation intérieure, profonde, de l'homme, sur la mort à la vie de la chair et la naissance à la vie de l'Esprit : c'est le Christ, ressuscité à cause de sa victoire sur le mal, qui communique au croyant la vie et le salut par l'Esprit. La thèse de M. Arnal est que « toute la pensée de l'apôtre est déterminée par le concept de l'Esprit ».

ASLAN (G.). — **L'expérience et l'invention en morale** (in-12, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 175 p.).

Ce livre facilement, mais rapidement pensé, est un épisode de la crise morale contemporaine. Si la sociologie fournit à la morale son contenu, sa matière, en la justifiant, en expliquant pourquoi telle action doit être faite, et surtout si la pression de la conscience collective sur la conscience individuelle est de nature à la faire obéir sans demander de raisons, si la science contemporaine réduit la conscience individuelle à n'être qu'une émanation de la conscience collective, etc..., qu'arrivera-t-il le jour où l'individu prendra conscience du néant de cette conscience individuelle ? Renoncera-t-il à agir pour son propre compte ? Se conformera-t-il à l'expérience acquise en s'interdisant à l'avance toute invention, toute initiative ?

Tel est le problème posé dans cet opuscule, posé bien plutôt que résolu. L'intérêt du présent ouvrage est surtout historique. Les influences qui agissent sur les jeunes esprits du temps présent sont étudiées de près, et les rôles de chaque protagoniste discernés avec soin, souvent même opposés. La pensée manque de fermeté parce que l'auteur manque d'audace. On le sent plein de vénération pour ses maîtres. On le sent aussi plein d'inquiétude quand il songe à la difficulté de former à l'aide de ce qu'il doit à chacun de ses maîtres un ensemble cohérent. « Tout apprendre et ne rien oublier » : c'est bien là une ambition de jeune. L. D.

BAYET (Albert). — **L'idée de bien. Essai sur le principe de l'art moral rationnel** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 346 p.).

L'idée de bien est le point de départ de tout art moral. La science ne la donne pas. Elle n'a pas à se prononcer sur ce qu'il faut ou ne faut pas faire : tous ses impératifs sont hypothétiques. Si tu veux cela, fais ceci. — Que dois-je faire ? — Cela ne me regarde pas. Tel est ou paraît être l'attitude de la science... Jusqu'à un certain point cependant. Il est assez évident que la sociologie, science nouvelle, mais confiante en sa légitimité, en sa vitalité, ne peut, *en fait*, sinon en droit, se désintéresser de l'art moral. Quel est au juste son rôle ? Il est assez semblable à celui d'un marchand de chapeaux ou d'habits.

Je ne plaisante pas. « Quel vêtement voulez-vous avoir et de quelle forme ? » — Le client répond et le marchand s'incline. Supposons que le client ne réponde rien. Le tailleur reprend : « Je vais vous dire ce qui se porte. Tenez ! en prenant cette étoffe, et en adoptant cette forme, vous pourrez vous présenter partout. » Il va sans dire que tous les clients ne sont point dociles. — Le sociologue, lui, dira au moraliste dans quel sens il doit diriger ses efforts s'il veut réussir. Il le renseignera sur l'état des mœurs, des courants d'opinion.

Et de même tous les moralistes, entendons tous les « praticiens de l'art moral », pour parler comme notre auteur, n'écoutent point le sociologue, ni ne le consultent, ni même ne sont tenus de le consulter[1]. La morale est donc une chose et la sociologie en est une autre. Et la distinction faite par M. Bayet est des plus claires, j'oserais la dire lumineuse.

Ainsi la sociologie ne se mêlera point de ce qui ne la regarde pas : entendu. Mais à un « praticien » soucieux d'agir sur les idées régnantes, et « qui viendra la consulter », elle aura le devoir de répondre s'il a chance de réussir ou d'échouer.

Somme toute, le praticien de l'art moral, qui ne serait ni un enthousiaste épris d'héroïsme inutile, ni un aventureux, ni un malfaiteur, ni un imbécile, ferait bien de consulter le sociologue. Et l'art moral gagnera toujours à s'inspirer des constatations, par suite des indications de la science sociale.

Tel est le résumé de la seconde partie du livre, la plus importante au point de vue pratique.

La première partie de l'ouvrage n'est pas moins curieuse. Si l'auteur fonde l'art moral sur l'idée du bien, il conçoit cette idée comme susceptible des contenus les plus variés, les plus contradictoires. Le bien du terrorisme russe est le mal du czarisme. Voilà qui est net, mais on chercherait vainement à qualifier le terrorisme de mal absolu. Il est des idées dominantes sur ce qui est bien ou mal. C'est un fait qu'elles dominent. C'est encore un fait que ceux qui les défendent les considèrent à peu de chose près comme vraies absolument. Et d'ailleurs, leurs adversaires, de la minorité, pensent tout de même à l'égard des opinions de leur goût. Qui a raison ? Qui a tort? personne. Nul ne saurait en décider. Les valeurs morales sont affaires d'opinion.

Et c'est jusqu'où il faut aller, si l'on admet le caractère relatif de l'idée de bien. Peu de personnes, aujourd'hui, contesteraient la

1. On pourrait craindre ici un paralogisme. Assurément je ne suis pas obligé de m'inquiéter du résultat, si je veux, *coûte que coûte*, agir sur l'opinion de mes contemporains. Le catholique fougueux n'ignore pas le courant d'opinion défavorable au catholicisme. Il ne tient pas compte de ce qu'un sociologue pourrait lui apprendre. Il va de l'avant quand même. — Ici je demande à M. Bayet si « la morale », la vieille bien entendu, n'interviendrait pas utilement, par ses conseils de prudence et de clairvoyance.

relativité de la morale. Très peu de personnes oseraient admettre les conséquences que cette relativité implique. La première de toutes devrait être le sang-froid dans nos jugements sur les actes humains et l'habitude de « s'indigner avec calme », comme il est dit dans je ne sais plus quel opéra-comique.

En tout cas, j'imagine qu'en lisant le livre de M. A. Bayet, les sages trouveront plus opportun de saisir la pensée de l'auteur que de s'indigner contre son inaptitude à l'indignation, même vertueuse. Nous dirons, nous, en terminant, que ce livre, riche de faits et d'idées, est pensé avec suite et hardiesse, écrit avec fermeté, et qu'il honore grandement son écrivain. L. D.

BERGUER (Georges). — **La notion de valeur, sa nature psychique, son importance en théologie** (in-8°, Genève, Georg; 365 p.).

La doctrine exposée dans cet ouvrage se résume dans les thèses suivantes, formulées par l'auteur lui-même :

La valeur consiste dans un rapport entre le sujet et l'objet. Ce rapport est d'ordre affectif : il atteint le sujet par la voie du sentiment.

Tout rapport d'ordre affectif peut devenir rapport de valeur à la condition d'être comparé avec d'autres rapports sentimentaux.

Le critère de l'évaluation réside dans le fait de l'obligation morale, qui crée, à proprement parler, la valeur, en fournissant au sujet un moyen d'ordonner les rapports affectifs qu'il soutient avec les objets de son expérience.

Le rôle de l'obligation morale comme critère de la valeur se légitime tant au point de vue psychologique qu'au point de vue moral et religieux.

La valeur consiste essentiellement dans l'impression de caractère obligatoire qui s'attache à certains rapports d'ordre affectif et leur confère un droit au triomphe. Ses origines doivent être cherchées dans le rapport religieux qui constitue le fait humain spécifique.

Le fait religieux de la conversion peut être défini : le rétablissement des valeurs humaines par une fécondation du principe obligatoire.

C'est avec toute raison que M. G. Berguer voit dans le sentiment de l'obligation morale le principe et le critère de la valeur, telle que la conçoit l'esprit humain. C'est bien, en effet, l'obligation morale qui crée en nous la notion de valeur. Mais nous ne saurions admettre que l'obligation morale soit un phénomène essentiellement religieux, qu'elle s'explique par la relation qui s'établit entre deux volontés personnelles, la volonté de Dieu et la nôtre. M. Berguer ne veut pas qu'elle soit, comme l'a affirmé Kant, un fait premier et indécomposable.

« Nous pouvons affirmer, dit-il, que l'obligation morale n'est pas

une loi. Elle sollicite, en effet, de notre part, un acquiescement moral, libre et volontaire. Or, le propre d'une loi, c'est d'exprimer un rapport nécessaire et contraignant. D'autre part, si l'obligation était une loi, elle ne pourrait être que la loi de la volonté. Dans ce cas, une seule alternative se présenterait. Ou bien il faudrait considérer cette loi comme faisant partie intégrante de la volonté, comme se confondant avec elle ; alors comment expliquer que la volonté puisse encore lui désobéir et se différencier d'elle ? Ou bien il faudrait la concevoir comme transcendante à la volonté ; mais alors on serait incapable d'accorder avec cela l'impression de liberté que l'homme ressent à son égard...

« Qu'est-ce donc que l'obligation morale ? La double impression que nous ressentons à son contact, impression de *dépendance* d'une part, impression de *liberté* de l'autre, nous conduit à statuer une analogie entre elle et les relations qui s'établissent entre *deux volontés personnelles*... Ses caractères mêmes nous conduisent à penser qu'elle ne peut s'expliquer que par l'action d'une volonté personnelle sur le moi humain » (p. 152).

Nous répondons à ce raisonnement, que nous avons déjà rencontré chez des philosophes et théologiens protestants [1], que l'idée, selon nous première et irréductible, d'obligation morale, de loi morale, se distingue de la loi de causalité précisément en ce qu'elle se lie à une autre idée première et irréductible, sans laquelle elle n'aurait aucun sens : celle de liberté. L'obligation morale ne peut se confondre avec une volonté quelconque, divine ou humaine, envisagée uniquement comme volonté. Prises à la lettre, les expressions d'*impératif catégorique* et d'*autonomie de la volonté*, employées par Kant pour la désigner, en ont souvent donné une idée fausse. C'est pourquoi nous n'hésitons pas à la mettre au nombre des catégories. Si l'on peut en rapporter l'origine à l'auteur de la nature (et par conséquent de la raison humaine, du moi humain, conscient et subconscient), c'est en la considérant comme inhérente tout d'abord à la raison divine.

BOIS (Henri). — **Une conception moderniste du dogme** (in-8°, imprimerie coopérative, Montauban ; 221 p.).

Cet ouvrage contient une critique pénétrante et, à notre sens, vraiment décisive du pragmatisme religieux de M. Édouard Le Roy. M. Henri Bois y montre très bien que les trois sens que le philosophe catholique voudrait distinguer dans les dogmes, sens intellectuellement positif, sens négatif et prohibitif, sens pratique et moral, ne peuvent être réellement séparés ; que l'on ne peut repousser le

1. Voyez *La Philosophie de Charles Secrétan*, p. 50-56 ; l'*Année philosophique* de 1898, p. 297 ; l'*Année philosophique* de 1901, p. 218.

premier et s'en tenir aux deux derniers sans limiter arbitrairement l'autorité de l'Église catholique et sans méconnaître celle qu'en fait elle a toujours exercée; que le catholicisme ne se retrouvant pas dans la conception moderniste du dogme, telle que l'entend M. Le Roy, on ne peut s'étonner qu'elle ait été condamnée par le pape; qu'il faut donc, sans s'arrêter à des *distinguo* qui ne résistent pas à un examen sérieux, ou reconnaître ou refuser, dans tous les sens, à l'Église catholique l'autorité infaillible en vertu de laquelle elle se juge fondée à prononcer sur le dogme.

« Nous sommes convaincu avec M. Le Roy, dit-il, en conclusion, que le sens primordial du dogme est bien le sens pratique et moral, et que le sens intellectuel n'est que secondaire. Très secondaire, entièrement subordonné, il est néanmoins réel. Le dogme a un sens intellectuel positif, et j'entends par là non pas simplement qu'étant un ordre il implique la connaissance et l'intelligence de cet ordre en tant qu'ordre visant notre action, non pas simplement qu'il nous fait connaître une certaine attitude qui nous est prescrite, mais bien qu'étant un ordre qui s'adresse à notre volonté, et devant comme tel être ratifié par notre conscience, il se légitime par la connaissance partielle qu'il nous donne de ce que les réalités spirituelles sont en elles-mêmes et de ce qui fait qu'elles méritent de notre part telle attitude et telle action. Avant la théorie, il y a des représentations intellectuelles, simples et immédiates, mêlées et impliquées dans la vie, dans l'action, dans l'expérience » (p. 213).

BOIS (Henri). — **La valeur de l'expérience religieuse** (in-12, E. Nourry, Bibliothèque de critique religieuse; 216 p.).

Nous tenons ce petit volume pour l'un des ouvrages les plus intéressants, les plus suggestifs et les plus profonds de psychologie et de philosophie religieuses qui aient paru en France depuis le commencement du XXe siècle. Nous regrettons de ne pouvoir lui consacrer qu'une brève notice. Nous retrouvons les inspirations du néo-criticisme, tel que nous l'entendons et nous efforçons de la faire entendre, dans les idées qui y sont exposées et soutenues sur l'espace et le temps, le noumène de Kant et la monade de Leibniz, la personnalité de Dieu, la liberté humaine et la liberté divine (p. 49, 68-71, 80-85, 119-123). C'est sur ces idées, auxquelles aboutit l'évolution de l'idéalisme dans la philosophie moderne, que se fonde, selon l'éminent professeur de la Faculté de théologie de Mautauban, la réalité que l'on peut reconnaître à l'expérience religieuse, c'est-à-dire la légitimité, la valeur de l'interprétation religieuse que l'on peut donner à certaines expériences psychologiques. Il fait remarquer que l'induction par laquelle on interprète religieusement ces expériences suppose la croyance aux principes essentiels de la morale et de la religion.

« Cette induction, dit-il, s'appuie : 1° sur la foi au bien, au devoir, à l'obligation, à la responsabilité, à la liberté, et sur la constatation du mal moral dans toute sa réalité et son étendue. Ces prémisses morales sont indispensables pour établir des jugements de valeur éthique, pour apprécier moralement les inspirations et les expériences. Avec celui qui, étranger lui-même aux expériences religieuses, contesterait ou récuserait par-dessus le marché ces prémisses morales, on chercherait en vain à causer fructueusement de l'interprétation et de la valeur morale des expériences religieuses.

« 2° L'induction par laquelle on interprète religieusement l'expérience s'appuie sur la foi en l'existence d'un Dieu personnel, intelligent, moral, saint, juste et bon, — d'un Dieu libre, capable d'intervenir et disposé à intervenir miraculeusement dans les âmes. Ces prémisses religieuses, métaphysiques, sont indispensables pour interpréter religieusement les inspirations et les expériences. Avec celui qui, étranger lui-même aux expériences religieuses, contesterait ou récuserait par-dessus le marché ces prémisses métaphysiques, on chercherait en vain à causer fructueusement de la valeur religieuse et de la transcendance des expériences religieuses » (p. 132).

Il est inutile de dire que, pour nous, comme pour l'auteur, ces prémisses morales et métaphysiques sont des conclusions qu'impose à la pensée la théorie de la connaissance, l'étude analytique des idées premières ou catégories. Comme lui, nous estimons qu'elles sont indispensables pour l'interprétation morale et religieuse de l'expérience psychologique ; en d'autres termes, que, si la croyance morale et religieuse peut être confirmée, devenir sensible au cœur, vivante en la conscience, par l'expérience psychologique, elle a d'abord, et nécessairement, sa source dans la raison, dans les catégories supérieures de la raison.

BOUTROUX (Émile). — **Science et religion dans la philosophie contemporaine** (in-12, E. Flammarion, Bibliothèque de philosophie scientifique ; 400 p.).

Nous renvoyons le lecteur à l'étude que nous avons consacrée à cet important ouvrage (voy. plus haut, p. 111-195).

CAVALLERA (Ferdinand). — **Saint Athanase, 295-373.**
(1 vol. in-12, Bloud et Cie ; xvi-352 p.).

Ce volume est un recueil de morceaux choisis d'Athanase. La plupart sont relatifs au dogme de la Trinité (p. 43-209). Un deuxième groupe d'extraits, empruntés surtout au *Contra gentes*, porte sur la doctrine du salut par Jésus-Christ (p. 217-293) ; nous y noterons les développements d'Athanase sur l'origine de l'idolâtrie. Dans une

troisième partie sont des fragments relatifs à l'exégèse, à la théologie pastorale et à l'ascétisme (p. 298-349). De l'ensemble ressortent bien les aspects principaux de sa doctrine. Des introductions très brèves expliquent le but et l'occasion des ouvrages cités, et des résumés relient les fragments rapportés. Une introduction générale (p. 1-42) raconte les débuts de l'arianisme, la persécution contre Athanase, sa polémique doctrinale contre les Ariens, son rôle dans la définition du dogme trinitaire. C'est de la vulgarisation commode.

COMTE (Auguste). — **Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle**, nouvelle édition avec une introduction et des notes explicatives par P.-F. Pécaut (in-12, Garnier frères ; xxvi-386 p.).

Cette nouvelle édition du *Catéchisme positiviste* reproduit l'édition primitive, la seule que l'ouvrage ait eue du vivant d'Auguste Comte. M. P.-F. Pécaut s'est borné à deux modifications « sans inconvénients possibles », et que Comte avait indiquées lui-même. Il a supprimé de la Préface un passage relatif au tsar Nicolas I[er], et il a coupé en deux l'entretien final sur l'histoire générale de la Religion.

Ce qui donne un grand intérêt au présent volume, c'est, avec les notes explicatives qui se trouvent au bas des pages, la remarquable introduction dont il est précédé, et où M. Pécaut met en lumière l'unité systématique du positivisme, telle que l'a comprise Auguste Comte dans ce qu'on a appelé sa seconde carrière. Il nous paraît que l'auteur du *Catéchisme positiviste* eût approuvé sans réserve le résumé précis que cette introduction donne de son système philosophique et religieux. Aucun de ses disciples ne s'est, croyons-nous, assimilé sa pensée aussi complètement, n'en a aussi bien vu les divers aspects, ne l'a présentée avec autant de clarté et de force que M. P.-F. Pécaut. Dans cette introduction, nulle critique n'est indiquée. On dirait qu'elle est d'un positiviste orthodoxe, qui a embrassé la doctrine comtiste dans toutes ses parties, que cette doctrine, telle qu'elle a été finalement organisée, satisfait pleinement, et dans l'esprit duquel, après examen approfondi, elle n'a laissé subsister aucune objection, aucune difficulté.

Nous tenons à noter ici le rapprochement qu'établit M. Pécaut entre le positivisme comtiste et le pragmatisme contemporain. Si l'on ne risquait, dit-il, de fausser la pensée de Comte en l'engageant dans un rapprochement, on pourrait la comparer à ces doctrines contemporaines qui, définissant pragmatiquement la vérité, n'accordent aux sciences d'autre signification que le succès de la pratique En tout cas, les sciences, ainsi traitées sociologiquement, ne sont plus que des arts et ne se justifient plus que par leur utilité » (p. xii).

Ce rapprochement, dirons-nous, est très naturel ; il ne fausse nullement la pensée d'Auguste Comte. C'est précisément par le

caractère pragmatique que Comte entendait donner aux sciences et sur lequel la sociologie l'a conduit à insister de plus en plus ; c'est par ce caractère d'utilité, qui en faisait des arts au point de vue sociologique, que s'explique l'*hérésie* des disciples qui, comme Littré, ont repoussé la politique et la religion du maître, parce qu'ils n'ont voulu voir dans le positivisme qu'une philosophie scientifique objective. Nous ajouterons que ces positivistes hérétiques n'avaient pas tort de penser que les sciences fondamentales (mathématique, astronomie, physique, chimie, biologie), dans leur ordre de dépendance, représentent exactement les choses, telles que l'expérience nous les fait connaître. On ne peut vraiment s'étonner qu'ils s'en soient tenus au réalisme qu'ils avaient puisé dans le *Cours de philosophie positive*, et dont la critique idéaliste de l'expérience et de l'objectivité scientifique pouvait seule les affranchir.

DELACROIX (Henri). — **Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens** (in-8°. F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; XIX-470 p.).

Cet ouvrage est une contribution importante à l'étude historique et psychologique du mysticisme chrétien. Parmi les mystiques chrétiens, l'auteur s'est arrêté à ceux qu'il appelle les grands mystiques, à ceux en qui se révèle « une puissance créatrice de vie, une logique constructive, une expansion réalisatrice, un génie, en un mot ». Il a laissé de côté les mystiques inférieurs, « les mystiques d'imitation et de second ordre », ainsi que « les bas mystiques, dégénérés sans génie, névropathes sans puissance intellectuelle et volontaire, aliénés méconnus par un pieux entourage » (*Préface*, p. III). Il présente, en douze chapitres, fort intéressants au point de vue de la psychologie et de la philosophie religieuses, « trois grandes observations, prises dans des époques différentes du christianisme et dans des milieux différents : sainte Thérèse et le mysticisme espagnol du XVIe siècle; Mme Guyon et le quiétisme français du XVIIe siècle ; Suso et l'école allemande du XIVe siècle (p. IV) ». Il explique pourquoi il lui a paru nécessaire de choisir ces trois observations :

« La plupart des mystiques, dit-il, ne sont connus que par des légendes hagiographiques ou par des biographies tout au moins fort suspectes ou tout à fait inutilisables, parce qu'elles ont pour fin l'édification et non pas l'histoire et la psychologie : si l'on peut tirer parfois de ces travaux un document partiel, il serait tout à fait téméraire de ne se servir que d'eux. Seuls, les autobiographies, les lettres, les documents personnels peuvent fournir une matière ; à condition, bien entendu, qu'on les soumette à la critique historique. Or les trois personnages que nous étudions ont laissé des documents de cette nature ; et il est assez aisé de les contrôler parce qu'ils sont

connus d'ailleurs, qu'ils ont joué un rôle dans le monde, et qu'ils ont, à des titres divers, une personnalité historique » (p. v).

Les études de M. Delacroix mettent en lumière la différence qui existe entre le mysticisme indou et le mysticisme chrétien, d'après le rôle que joue l'extase dans l'un et dans l'autre :

« L'extase, en se prolongeant, deviendrait une mortelle léthargie. Elle suspend ou abolit des fonctions sans lesquelles il n'est point de vie active ; à durer, elle enchaînerait l'individu à une sorte de torpeur sacrée, toujours plus ténébreuse. Les mystiques indous, entraînés par une doctrine qui affirme le néant de toutes choses, par la négation sociale de l'individualité, et par une négation intérieure qui s'exprime en amour de l'inaction et de l'inconscience, poussent l'extase jusqu'à une sorte de suicide psychologique...

« Le mystique chrétien, celui dont la passivité mystique envahit toute la vie, et qui pourtant ne veut point subir comme Dieu intérieur un néant inactif, substitue à l'extase un état plus large, où la conscience permanente du divin ne suspend pas l'activité pratique, où la disparition du sentiment du moi et le caractère spontané et impersonnel des pensées et des tendances motrices inspirent au sujet l'idée que ces actes ne sont point de lui, mais d'une source divine, et que c'est Dieu qui vit et agit en lui...

« Cette impersonnalité continue et progressive, qui, d'un fond de béatitude et de puissance obscure, laisse surgir, comme des décrets absolus et des créations que rien ne prépare, les pensées et les mouvements directeurs d'actions, est un état plus complexe que l'extase, et qui satisfait en même temps aux exigences de l'action et de la contemplation. Il répond à une nature qui ne nie de la vie que la forme individuelle et qui est dirigée vers l'action » (p. xi).

La différence que l'auteur établit avec précision, en ce passage, entre le mysticisme indou et le mysticisme chrétien, oblige à reconnaître la supériorité psychologique et morale du second sur le premier. Cette supériorité, remarquerons-nous, s'explique très simplement par la supériorité morale, philosophique, religieuse du monothéisme chrétien sur le panthéisme brahmanique et bouddhique. Le mystique panthéiste nie, au fond, personnalité divine et personnalité humaine ; son Dieu intérieur ne peut être qu'un néant inactif : on comprend qu'il s'arrête à l'extase et même « la pousse jusqu'au suicide psychologique ». Mais l'extase ne peut épuiser l'aspiration du mystique chrétien, parce que son Dieu intérieur est une personnalité supérieure, divine, qui vient se substituer à la sienne pour la pensée et l'action. « Le mysticisme chrétien, dit très bien M. Delacroix, aspire à faire de l'âme un instrument divin, un lieu où la force divine se pose et s'incarne, l'équivalent du Christ, et l'âme désappropriée et déifiée est entraînée par la motion divine aux œuvres du salut » (p. xiii).

FRANÇAIS (J.). — **L'Église et la Science** (in-12, E. Nourry, Bibliothèque de critique religieuse ; 177 p.).

Ce petit livre se présente comme une enquête historique sur l'attitude de l'Église à l'égard des diverses sciences, astronomie, sciences physiques, géographie, géologie, paléontologie, philosophie de la nature, sciences médicales, sciences morales. L'auteur résume cette enquête dans les termes suivants :

« Pour chacune des sciences, nous avons partout rencontré les phases suivantes :

« 1° L'Église l'englobe dans la théologie et la construit d'après l'Écriture ; on a ainsi une astronomie théologique, une géologie, une géographie théologiques.

2° Aussitôt qu'apparaît le penseur qui prétend donner à la science une base rationnelle, un Galilée, un Roger Bacon, un Darwin, etc., l'Eglise de toutes ses forces cherche à l'entraver ; dans les époques où elle le peut, elle ne recule pas devant les persécutions, le cachot, la torture.

« 3° Malgré les interdictions et parfois les sentences pontificales, la science s'est enfin émancipée ; l'Église officielle continue à la bouder, tandis que les apologistes cherchent des compromis.

« 4° Enfin un dernier état d'âme et le plus sérieux peut-être de tous : devant le triomphe complet des opinions qu'elle a jadis persécutées, l'Église finit par se persuader qu'elle a toujours été pour la science une amie et une alliée ; les pontifes l'affirment : prétendre le contraire est une offense » (p. 159).

GAULTIER (PAUL). — **L'idéal moderne ; la question morale, la question sociale, la question religieuse** (in-12, Hachette ; VIII-358 p.).

« Ceci, dit l'auteur dans un court *Avant-propos*, est un livre de bonne foi, de respect pour les idées et de sympathie pour toutes les convictions. » Et l'on doit reconnaître qu'il a pu vraiment se rendre ce témoignage à lui-même. L'objet qu'il s'est proposé a été de résoudre en une synthèse supérieure les antagonismes que présentent les théories de notre temps sur la question morale, la question sociale et la question religieuse.

L'ouvrage est, comme l'indique son titre, divisé en trois parties. La première, consacrée à la question morale, se compose de trois chapitres : I. *L'indépendance de la morale* ; II. *La renaissance de l'idéal antique* ; III. *La défense de l'individualisme*. Dans la seconde partie, M. Gaultier traite de la question sociale en quatre chapitres : IV. *La morale et la société* ; V. *La crise de la charité* ; VI. *La vraie justice* ; VII. *L'antinomie sociale*. La troisième partie, où la question religieuse est examinée, comprend trois chapitres : VIII. *La morale et la religion* ; IX. *La science et la foi* ; X. *La religion et l'esprit moderne*.

Ces dix chapitres sont d'un très haut intérêt. Tous pleins de vues judicieuses. Nous souscrivons et applaudissons à celles que développe M. P. Gaultier sur l'incapacité de la science objective à fonder une morale et sur la différence qui sépare l'éthique des sciences du monde extérieur (ch. I) ; sur le caractère nécessairement individualiste de l'éthique (ch. III) ; sur les rapports du moral et du social (ch. IV) ; sur le conflit de la liberté et de l'égalité (ch. VII) ; sur les rapports de la morale et de la croyance à la personnalité divine et sur la religion considérée comme ferment de moralité (ch. VIII).

Nous sommes obligés de dire qu'il ne nous paraît avoir compris ni la distinction kantiste de l'impératif catégorique et des impératifs hypothétiques, ni le rapport qu'établit Kant entre l'idée du devoir et celle du bien. Nous sommes un peu surpris de le voir porter sur la morale de Kant ce jugement superficiel du sens commun, — du sens commun qui n'analyse et n'approfondit aucune notion :

« Le retour à l'idéal antique ne peut qu'apporter un puissant correctif à la morale de Kant, qui est une morale théologique « laïcisée », si on peut s'exprimer ainsi. En effet, le bien y dépend d'un impératif catégorique, autrement dit d'un commandement qui ne repose sur rien, auquel il faut obéir, non parce qu'il est bon, mais parce qu'il est la loi, comme les animaux humanisés du Dr Moreau, dans le roman de Wells, doivent se plier aux volontés de leur maître érigées en dogmes. Ce caporalisme, pour intérieurs qu'en soient les ordres, ne peut que gagner, par son inquiétude du souverain bien, à la fréquentation de la morale antique, s'il est vrai que la loi morale n'est la loi que parce qu'elle est bonne, sous la dépendance d'un bien qui la domine et dont elle est la voie » (p. 61)[1].

GIRAN (ÉTIENNE). — **Job fils de Job, essai sur le problème du mal** (in-16, Fischbacher ; 147 p.)

Ce dialogue est consacré à l'examen du problème du mal. Les hypothèses que ce problème a suscitées y sont l'objet de discussions et de critiques très intéressantes. L'auteur, qu'aucune de ces hypothèses ne satisfait, en propose une nouvelle par la bouche de l'un des interlocuteurs. Voici cette solution, qui est une espèce du genre dualisme et où nous ne saurions voir rien de nouveau :

« Un Dieu parfait et tout-puissant, vivant de toute éternité dans son insondable mystère, source d'ordre, de vie, d'intelligence, de beauté, de divin ; une matière increée, pénétrée jusqu'en ses plus infimes molécules d'énergie aveugle, source de mouvement, de conflit, d'absurdité, de désordre et de chaos ; un contact éternel entre

1. Voyez, sur ces questions de la distinction des deux espèces d'impératifs et du rapport des idées de devoir et de bien, la *Critique philosophique*, 1re série, t. VIII, p. 321-327 et p. 337-343. Voyez aussi l'*Année philosophique* de 1907, p. 249.

ces forces aveugles et le vivant dont l'absolue perfection s'abrite, invulnérable derrière son omnipotence. Et de ce contact éternel d'une matière folle et de l'Être de Toute-Sagesse naissent nécessairement, fatalement, d'imperceptibles organismes, démons formés de limon et d'esprit, avec toutes les basses appétences de forces aveugles et toutes les hautes aspirations d'êtres divins. Ténèbres et lumière, ils perpétuent les caractères qu'ils tiennent de leur double origine. Corps de boue, âme divine, ils portent dans leur être fragile et tourmenté la mort et la vie ! Leur substance tend à retomber dans son inconscience ; Dieu, par le seul fait qu'il est, attire invinciblement leur esprit. La force d'attraction positive l'emportera progressivement sur le poids mort. Prenant conscience de leur divinité, les démons tendent à devenir des anges (p. 105). »

GOYAU (Georges). — **L'Allemagne religieuse : le Catholicisme, 1800-1870** (2 vol., in-12, Perrin ; t. III, XLIII-331 p. ; t. IV, 421 p.).

Nous avons déjà signalé (*Année philosophique* de 1905, p. 210-211), les deux premiers volumes de cet important ouvrage. Les deux derniers ne le cèdent pas en intérêt aux précédents. Ils reprennent à 1848 l'histoire de l'Église catholique en Allemagne et la conduisent jusqu'au concile du Vatican. Ils enrichissent de détails nouveaux et instructifs l'histoire générale — politique, sociale et littéraire — de l'Allemagne. Surtout ils font connaître par l'intérieur un mouvement religieux que l'on aurait chez nous grand profit à méditer.

Nous noterons d'une façon spéciale le chapitre du tome III qui est consacré à « la formation sociale des catholiques allemands » et celui du tome IV qui raconte « les Crises intellectuelles ». Ce dernier retiendra particulièrement l'attention des philosophes. C'est l'éternel problème des rapports entre les droits de la raison et de la science et ceux de l'autorité religieuse qui est au fond de toutes ces crises. Le « guntherianisme », ses succès, puis son procès et sa condamnation, la philosophie de la volonté de Martin Deutinger, le système de Jacob Frohschammer sur la science et la foi, les suspicions de l'Allemagne à l'égard de Rome et l'hostilité de Rome contre les allures des théologiens allemands, les travaux de Doellinger, ses démêlés avec les docteurs de l'ultramontanisme, les discussions sur les Facultés universitaires de théologie : voilà les principaux sujets auxquels touche M. Goyau. Il s'est interdit toute comparaison entre ce qui s'est passé dans cette période antérieure à 1870 et ce qui se passe sous nos yeux. Mais le lecteur ne peut s'empêcher de trouver que le « modernisme » a des causes bien profondes ; et l'on doit se demander ce que deviendra une théologie catholique ambitieuse de réconcilier la science et la foi. Ce que le Concile du Vatican n'a pas arrêté sera-t-il ou ne sera-t-il pas supprimé par l'encyclique *Pascendi* ?

M. Goyau est convaincu que les déclarations dogmatiques du Concile du Vatican ont été « impérieuses et mesurées », qu'ayant défini « avec exactitude les circonstances et la portée de l'infaillibilité papale », elles ont dégagé le pouvoir romain de toute solidarité avec « certaines exagérations de l'ultramontanisme, commises surtout par la presse laïque », et que « l'école ultramontaine, fortifiée et rassurée par la ratification conciliaire de ses vœux les plus importants » a pu régler « désormais ses allures sur celles de l'Église », et, « à l'image de cette Église », se montrer « sereine, sagement triomphante, et conquérante sans provocation » (IV, p. 289). Nous ne distinguons pas bien comment cette conviction a pu être confirmée en M. Goyau par les derniers actes du Vatican.

HARNACK (ADOLPHE). — **L'Essence du christianisme**, traduction entièrement nouvelle (in-12, Fischbacher, 360 p.).

Nous avons parlé de ces belles conférences, dans l'*Année philosophique* de 1902 (p. 187 et suiv.), d'après la traduction française qui en a été publiée à cette époque, et à laquelle on a reproché de n'être pas très exacte. La traduction « entièrement nouvelle », que nous présentons aujourd'hui au lecteur, est précédée d'un avant-propos, où l'auteur déclare que son ouvrage « veut être un livre de science et de paix, non un livre de polémique » (p. 6).

Entre ces conférences, qui toutes méritent la plus sérieuse attention, nous signalerons particulièrement la sixième, où M. Harnack examine la question des rapports de l'Évangile et du droit (p. 128-139). Nous remarquons qu'il se prononce avec toute raison contre l'interprétation tolstoïste du discours de la Montagne. « Doit-on, dit-il, même en face de l'ennemi, renoncer en toute circonstance à la poursuite de son droit, et user exclusivement de l'arme de la douceur ? Est-ce que, pour parler avec Tolstoï, l'autorité ne doit pas punir, et par conséquent doit disparaître ? Est-ce que les peuples ne doivent pas prendre la défense de leur sol, lorsqu'ils sont criminellement attaqués, etc. ? J'ose prétendre que Jésus, en prononçant ces paroles « Ne résiste pas au méchant, etc. », n'a pas pensé le moins du monde à des cas semblables, et que les interpréter dans ce sens est une lourde et dangereuse méprise : Jésus n'a jamais eu vue que l'individu et la constante disposition du cœur à l'amour. Que l'amour ne puisse absolument pas subsister concurremment avec la poursuite du droit personnel, avec une application consciencieuse de la loi, et avec un sérieux exercice du droit de punir, c'est un préjugé en faveur duquel on invoque en vain la lettre de ces paroles qui ne sauraient pourtant prétendre à être elles-mêmes des lois, c'est-à-dire des formules juridiques ! Mais il faut ajouter, pour que l'élévation des exigences évangéliques ne soit pas amoindrie, que le disciple de Jésus doit toujours être en état de renoncer à la revendica-

tion de son droit personnel ; qu'il doit travailler à faire naître un peuple de frères, dans lequel le droit marche à ses fins non par les voies de la violence, mais par la libre obéissance au bien, et qui ait pour ciment non des textes de lois, mais les services mutuels de l'amour » (p. 139).

HOEFFDING (Harald). — **Philosophie de la religion**, traduit d'après l'édition anglaise par J. Schlegel (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; xi-376 p.).

Cet ouvrage où M. Höffding expose ses vues sur le problème religieux, comprend quatre chapitres : i. *Le problème et la méthode ;* ii. *Le problème épistémologique de la philosophie de la religion ;* iii. *Le problème psychologique de la philosophie de la religion ;* iv. *Le problème moral de la philosophie de la religion.*

Le philosophe danois indique lui-même, dans une préface fort intéressante, les conclusions générales auxquelles il est arrivé sur les questions examinées dans ces quatre chapitres :

« La philosophie de la religion n'a pas à sa disposition d'autres méthodes que les méthodes générales de la philosophie. Elles consistent dans une étude portant à la fois sur la théorie de la connaissance, sur la psychologie et sur la morale.

« La critique de la théorie de la connaissance montre de plus en plus nettement que la religion n'est pas le fait de motifs purement intellectuels et que des représentations religieuses ne peuvent être ni produites, ni conservées dans un domaine purement intellectuel. Si des représentations religieuses doivent avoir une valeur durable, elles doivent alors être les expressions imagées d'une expérience de la vie plus spéciale et plus personnelle que celle sur laquelle travaille la science.

« Dans la partie psychologique il est montré comment le sentiment religieux prend sa place naturelle dans la vie de la conscience, quand il est considéré comme un effet des expériences portant sur le rapport de la valeur de la vie avec la réalité. Ce problème est sans cesse posé à nouveau par les rapports qui existent entre la valeur et la réalité ; et cela resterait ainsi, même si le temps des religions positives était passé, même si on ne voulait plus employer le mot de religion. Un examen historique des motifs les plus profonds auxquels fait appel la conscience religieuse permet d'établir ce principe, que le besoin religieux naît d'une impulsion à affirmer la conservation de la valeur.

« Enfin, dans la partie morale, la valeur de la religion en elle-même est examinée. Il y est montré que la valeur du besoin religieux consiste en ce fait qu'il peut servir à la découverte de valeurs nouvelles et au maintien des anciennes. La religion n'est pas vraiment une hypothèse nécessaire à la direction de la vie morale, mais elle

peut augmenter la valeur et la force de cette vie. Voici le résultat final : la religion est une forme de la vie spirituelle qui, — si l'on ne veut pas diminuer la force de la vie, — ne doit pas disparaître, sans que se développe, à sa place, une forme de vie nouvelle et équivalente » (p. VI).

Ces vues d'un penseur profondément sincère méritent la plus sérieuse attention. Nous regrettons de ne pouvoir, en une simple notice, les soumettre à un examen critique. Nous devons nous borner à dire, — mais sans expliquer et motiver, comme il le faudrait, ce jugement, — que la philosophie de la religion, telle que l'entend et l'expose M. Höffding, méconnaît la différence essentielle que la théorie de la connaissance, par l'étude analytique des idées premières ou catégories, oblige à voir entre la science proprement dite et la philosophie et qui les oppose l'une à l'autre quant à la valeur représentative ; d'où vient qu'elle ne peut, selon nous, résoudre d'une manière satisfaisante ni le problème des rapports de la science et de la religion, ni celui des rapports de la religion et de la morale.

HOURTICQ (R.). — **Leçons de logique et de morale** (in-12, G. Paulin ; 322 p.).

J'ai un reproche à faire à l'auteur. Suivant l'exemple de M. Fonsegrive, dont je goûte fort les *Leçons de Philosophie*, des « lectures à faire » sont indiquées à la suite de chaque leçon. On y mentionne des « ouvrages ». Aucun de ces ouvrages ne sera lu. La mention était donc inutile. Peut-être le résultat serait différent, si l'auteur indiquait dans l'ouvrage cité les pages à la fois les plus significatives et les plus accessibles à un collégien. M. Hourticq ne se doute pas du nombre d'élèves capables de lire et d'écrire sans se comprendre : et je parle des élèves d'élite. L'essentiel est de leur apprendre à lire et par conséquent de choisir les meilleurs textes : les plus brefs, et, dans leur brièveté, les plus substantiels. Ceci dit, je trouve le livre bien fait et je le recommande aux professeurs de philosophie, même pour leurs élèves ordinaires, bien qu'il soit destiné aux « mathématiciens ». Je ne vois que de l'avantage à introduire dans l'enseignement secondaire de la morale, la méthode des sociologistes. Et quand on a été l'élève d'un maître tel qu'E. Durckheim, c'est bien le moins d'en faire profiter d'autres que soi. Le professeur de lycée peut tout dire sans effrayer personne, s'il sait prendre le ton qu'il faut et choisir le moment opportun. Et M. Hourticq ne semble rien laisser à désirer ni du côté du savoir, ni du côté du tact indispensable à quiconque veut communiquer ce qu'il sait. Et c'est pourquoi je déclare son œuvre bonne.

L. D.

JACOB (B.). — **Devoirs : conférences de morale individuelle et de morale sociale** (in-12, Cornély ; VII-451 p.).

Ce mot *Devoirs* est significatif. L'auteur nous entretient de ce que nous avons à faire dans la vie sans chercher au nom de quels principes d'origine physique ou métaphysique nous avons à le faire. Il s'adresse aux jeunes filles de l'École Normale de Sevres, ses élèves ordinaires, et il examine devant elles les plus généraux de nos cas de conscience. Je sais que, par définition, tout cas de conscience est particulier. Hé bien ! malgré la définition, je n'en suis pas sûr. Et j'ai beau avoir entendu dire aux médecins de Montpellier : « Il n'y a pas de maladies, il n'y a que des malades », ce nominalisme ne m'a jamais persuadé. C'est d'ailleurs un nominalisme, tout de façade. La vérité est qu'il ne faut pas confondre le « particulier » et l'« individuel ». Toute maladie est individuelle, tout cas de conscience l'est également. Mais il n'entre guère dans tout individu malade, ou dans toute conscience en état de réflexion sur un parti à prendre, qu'une part bien faible, souvent même négligeable, d'inédit. Je ne me souviens pas que M. Jacob ait dit dans son livre ce que je viens de lui faire dire, mais il l'a très certainement pensé, car je lui appliquerais volontiers la formule que j'appliquais naguère à un homme qui eût apprécié, comme il convient, le talent de l'auteur de *Devoirs*, Henri Marion : « Non pas homme de juste milieu ; mais homme de juste mesure. » L'homme de juste milieu laisse tout en sa place, crainte de déranger en déplaçant. L'homme de juste mesure ose et sait déranger : il ne s'interdit que les mouvements et les gestes brusques.

Tel est M. B. Jacob. Il investit sans donner l'assaut, et la place se rend sans qu'une seule de ses pierres ait jonché le sol. Aussi éprouve-t-on, à le lire, deux impressions dont l'une n'est pas l'autre, mais conduit à l'autre : une impression de sécurité d'abord, une impression de confiance, ensuite. La sécurité naît quand on pressent que celui qui parle nous permettra de penser autrement que lui. La confiance vient quand, malgré la diversité pressentie des opinions, le lecteur ou l'auditeur éprouve le désir de faire un pas, ou même plusieurs, dans la direction de celui qu'il écoute. Et comme M. Jacob n'exige jamais de nous, d'emblée, la moindre abjuration, on finit par lui être reconnaissant d'avoir éveillé notre attention sur l'éventuelle nécessité de certains sacrifices.

Je doute fort que les professeurs de nos écoles libres (???) aient fait acheter beaucoup d'exemplaires de *Devoirs*. Je serais grandement surpris si quelque maître de ces écoles n'avait lu cet excellent *De Officiis* des temps contemporains et n'en avait tiré quelque profit. Après tout, pour être du diocèse dont est M. Jacob, ne suffit-il pas de vouloir énergiquement la justice, d'aimer la pratique de la charité pourvu qu'elle soit intelligente et tolérante, de reconnaître

entre les classes des causes inévitables d'antagonisme, mais d'un antagonisme que pourrait atténuer l'intelligence croissante de ses raisons d'être ? — Enfin, ce qui recommande le présent ouvrage plus que tout le reste, c'est ce qu'il a d'unique en son genre, à savoir d'être une suite de libres entretiens sur la meilleure manière de vivre où l'idéal ne fait jamais irruption, mais se dégage par degrés des leçons directes de la vie, non pour les contredire, mais pour leur donner toute leur plénitude de sens et d'efficacité.

L. D.

JAMES (WILLIAM). — **L'Expérience religieuse, essai de psychologie descriptive**, traduit par FRANK ABAUZIT. Préface d'EMILE BOUTROUX, deuxième édition revue et corrigée (in-8°, F. Alcan ; XXIV-449 p.).

Nous avons parlé de ce beau livre dans l'*Année philosophique* de 1905 (p. 214-219). Nous renvoyons le lecteur à la notice, que nous lui avons consacrée. La deuxième édition de l'excellente traduction française qu'en a donnée M. Frank Abauzit ne diffère de la première que par des « corrections de détail portant avant tout sur le style » (p. XXIV), de sorte que la même pagination a pu y être conservée.

LABRIOLLE (P. DE). — **Saint Ambroise** (1 vol., in-12, Bloud et Cie, 329 p.).

Le volume de M. de Labriolle a moins pour but de présenter une étude toute faite sur l'œuvre de saint Ambroise que de mettre le lecteur en présence de cette œuvre découpée en extraits capables d'en procurer l'idée la plus exacte. Il est divisé en quatre parties : le Politique, l'Exégète, le Moraliste, les Sermons et les Traités dogmatiques. Quelques-uns de ces fragments, en particulier le traité *de Mysteriis*, n'avaient jamais été transposés en notre langue. Ils sont précédés d'une introduction substantielle et accompagnée d'un commentaire perpétuel. Nous remarquerons particulièrement, dans l'introduction, tout ce qui concerne l'opinion d'Ambroise sur l'action de l'État à l'égard des hérésies et des cultes dissidents.

LANESSAN (J.-L. DE). — **La morale naturelle** (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 412 p.).

On lit facilement ce livre et on est reconnaissant à son auteur de l'avoir écrit, même si l'on est métaphysicien. M. de Lanessan excelle, en effet, à voir les choses en optimiste et à les simplifier curieusement. Il attribue la moralité à l'éducation. Il la fait naître de nos besoins, de la nécessité de discipliner ces besoins. A le lire, on se persuade qu'il suffit pour être un honnête homme de n'être point

tout à fait un imbécile. « Que Dieu vous entende! » serais-je tenté de répondre à M. de Lanessan. Mais M. de Lanessan ne croit pas en Dieu. Aussi ne lui répondrai-je rien du tout.

Je pense d'ailleurs, ainsi que lui, qu'on peut avoir une morale sans croire au libre arbitre : exemple Spinoza : qu'on peut parler de devoir sans adhérer à l'impératif catégorique de Kant; je suis même convaincu que la morale sans obligation ni sanction est née dans la Grèce ancienne. Mais je suis à peu près sûr que, si je faisais à M. de Lanessan toutes ces concessions — lesquelles reposent sur des constatations — il me dirait à moi et à la plupart de mes collègues : « Je ne suis pas de votre paroisse! » Tel était, je m'en souviens, l'excellent docteur Letourneau à qui j'ai entendu déplorer « les complaisances de Th. Ribot à l'endroit des... spiritualistes. »

Serait-ce donc que le matérialisme médical (considéré non plus comme une suite de dogmes, mais comme un ensemble d'attitudes) est encore vivant ? J'en ai peur. Aux yeux de M. de Lanessan, il reste, n'en doutons pas des « infâmes » à écraser. Et ces « infâmes », ce sont nos doctrines, à nous universitaires, toutes nos doctrines, car, fussions-nous devenus positivistes, nous sentons quand même le fagot. Il semble même que M. de Lanessan ne nous l'envoie pas dire.

Cela n'empêche nullement son livre d'être ce qu'on pouvait attendre : le livre d'un sage, instruit, informé, avisé, indulgent, optimiste et, comme bien l'on pense, d'excellente humeur. Même quand il lui arrive de montrer le poing au ciel, ce qui lui arrive parfois, convenons-en, il n'y faut voir qu'un « vieux mouvement réflexe ». Ajouterai-je qu'il est bon que des hommes étrangers à toute culture philosophique directe viennent de temps à autre, nous disant ce qu'ils savent sur la vie, pour s'être regardés vivre et avoir regardé vivre les autres, beaucoup d'autres, des multitudes d'autres, ce qui est le cas de M. de Lanessan. L. D.

LE BRETON (Paul). — **La Résurrection du Christ** (in-12, E. Nourry, Bibliothèque de critique religieuse ; 100 p.).

Ce petit livre est consacré à la critique des récits évangéliques sur la résurrection de Jésus-Christ. Il est divisé en trois chapitres : I. *Le fait de la Résurrection ;* II. *La Résurrection d'après les quatre Évangiles ;* III. *Les suites de la crucifixion de Jésus.* En voici la conclusion :

« Toutes les apparitions de Jésus se bornent à quatre d'après les quatre Évangiles canoniques, défalcation faite des interpolations postérieures aux temps apostoliques : celle à Marie la Magdaléenne, celle aux femmes, celle aux deux disciples d'Emmaüs et celle à une grande partie des douze apôtres sur la montagne de Galilée. Toutes se ramènent à des illusions dues à des imaginations troublées ou délirantes.

« En résumé, le fait de la Résurrection du Christ est un fait qui,

historiquement, n'a jamais pu être démontré et qui ne le sera jamais.

« D'autre part, la critique permet de reconstituer la façon dont s'est constituée, puis développée, cette pieuse croyance qui n'est et ne sera jamais qu'une légende sacrée » (p. 96).

LECLÈRE (Albert). — **La morale rationnelle dans ses rapports avec la philosophie générale** (in-8°, F. Alcan ; 543 p.).

« Le plus stable des points de vue, écrit l'auteur, est une synthèse où le criticisme fournit exclusivement la méthode et dont la métaphysique spiritualiste est l'élément principal (p. 117). » Je transcris cette formule : elle s'applique curieusement à la doctrine de Ch. Renouvier, au moins autant qu'à celle de l'auteur, car M. Leclère a des tendances dogmatiques : il se déclare même partisan du Dogmatisme, encore qu'il reconnaisse à ce dogmatisme des limites inévitables.

Le livre dont il est ici question est d'un « philosophe ». J'entends, par philosophe, un homme pour qui la philosophie continue d'être ce qu'elle était hier encore, ce qu'elle était depuis ses commencements, un essai d'explication du monde. A ce titre, il faut louer M. Leclère de sa très honorable candeur. Il faut aussi le féliciter d'avoir su faire aboutir une entreprise difficile entre toutes, non que la doctrine soit inattaquable — là, comme ailleurs, les pétitions de principe ne manquent pas, — mais les points de départ sont assez curieux et l'entreprise est du plus haut intérêt.

Il s'agit de relier la morale à la métaphysique, le *bien* à l'*être* par l'intermédiaire de l'idée de *valeur*, autrement dit, du *droit à être*. M. Victor Egger, dans son enseignement en Sorbonne, avait déjà tenté quelque chose d'analogue : et c'est lui, qu'ouvertement, M. Leclère prend pour guide. Cette procédure permet de justifier l'obligation et d'en dériver la nécessité.

Il va de soi que M. Leclère est un aprioriste et un rationaliste décidé. Dès le début de ses recherches, il sait, sinon où il va, du moins où il veut aller. Il a conscience de son parti pris, lequel se donne pour un parti pris dogmatique, comme si le dogmatisme, partout où il se rencontre, n'excluait pas le parti pris conscient.

Ce dogmatisme, puisque l'auteur y tient, est à la fois moral et métaphysique. Et je ne pense pas trahir la pensée de l'auteur en lui attribuant une preuve de l'existence de Dieu, ontologique à sa manière, tirée de son droit d'exister, fondée sur la perfection de son essence. Nous voici, dès lors, en plein spiritualisme. Ce spiritualisme, d'ailleurs, n'a rien de rétrograde, attendu que M. Leclère a profité des acquisitions les plus solides de la pensée moderne.

Je regrette seulement qu'il n'ait pas réussi à être plus court. Je regrette aussi les cent pages qu'il a cru devoir consacrer à une his-

toire de la morale depuis ses origines jusqu'à Nietzsche. Ce résumé est fait de souvenirs. Il ne s'appuie sur aucun texte. Je ne vois donc pas qui pourrait en tirer parti. Les pages consacrées à Nietzsche m'ont frappé néanmoins par ce qu'elles ont de juste et d'original.

Voilà donc un essai de construction d'une « morale de la raison historique » à signaler aux amis de la philosophie générale et qu'ils liront avec intérêt malgré sa longueur et ses longueurs.

L. D.

LÉVY (Louis-Germain). — **Une religion rationnelle et laïque : la religion du XXe siècle.** 3e édition corrigée et augmentée (in-12, E. Nourry, Bibliothèque de critique religieuse ; 113 p.).

La première édition de ce petit livre est de 1905 ; nous en avons parlé dans l'*Année philosophique* de 1905, p. 224. Il est divisé en deux parties : I. *La Religion devant la Science* ; II. *Le Judaïsme devant les affirmations de la Conscience moderne*. La conclusion de l'auteur est que « le Judaïsme n'est pas *une* religion parmi tant d'autres, mais *la* religion, puisque non seulement il ne fait violence à aucun des besoins légitimement naturels, affectifs, rationnels, moraux et sociaux de l'être humain, mais en favorise l'épanouissement dans le sens d'une vivante et toujours grandissante eurythmie, dont il surélève la dignité, en l'accordant avec l'harmonie cosmique, en accroissant l'être de Dieu de tout le bien réalisé par la libre volonté de l'homme » (p. 74).

MÉNÉGOZ (E.). — **Pardon et Justice : le pardon gratuit selon Jésus-Christ et la justice imputée selon saint Paul** (broch. in-8°, Fischbacher ; 18 p.).

L'objet de cette brochure est d'exposer l'enseignement de Jésus-Christ sur le pardon gratuit et celui de saint Paul sur la justice imputée, et de montrer la différence et l'accord de ces deux enseignements. Selon M. E. Ménégoz, la *gratuité* du pardon est à la base de l'Évangile du Christ. Il cite des textes où elle est clairement formulée. « Dieu ne demande ni expiation préalable, ni compensation d'aucune sorte ; et il veut que les hommes se comportent de même à l'égard de leurs frères... Quand le pécheur se repent et donne son cœur à Dieu, Dieu le reçoit en grâce. Il n'y a pas d'autres conditions pour l'entrée dans le royaume des cieux » (p. 6).

L'enseignement de l'apôtre Paul est beaucoup moins simple que celui de Jésus. C'est l'idée de *justice* qui y prédomine. De là la doctrine de l'expiation substitutive par la mort du Christ. La mort est le châtiment mérité par l'humanité coupable. Ce châtiment, le Christ l'a subi à la place des pécheurs, après s'être solidarisé avec eux selon la volonté de Dieu. Il a été leur substitut, il a souffert à leur place ;

mais, comme il était sans péché quant à sa personne et ne méritait point la mort, Dieu l'a ressuscité. Après avoir subi sur la croix le châtiment de l'humanité pécheresse, Jésus est sorti justifié de la prison de la mort. La justice de Dieu est satisfaite : l'humanité est à la fois châtiée et justifiée : châtiée par la mort, justifiée par la résurrection de son substitut. Comment est-elle justifiée ? Par l'imputation. La justice du Christ justifié est imputée aux hommes qui s'unissent à lui moralement par la foi, comme leurs péchés ont été imputés au Christ châtié sur la croix.

M. Ménégoz fait remarquer qu'il n'y a pas trace de cette notion de l'imputation dans l'enseignement de Jésus. « Jamais, dit-il, Jésus n'a dit aux pécheurs que sa justice leur serait imputée, s'ils se repentent de leurs péchés et viennent à lui. Une telle idée n'a pas effleuré son esprit. En général, il n'a jamais parlé de l'imputation d'une justice étrangère. L'Ancien Testament dont Jésus, avec son affinité spirituelle, a extrait le suc vivifiant, ne connaît pas non plus une pareille notion. Elle est le produit ingénieux de la spéculation théologique de Paul » (p. 12).

Mais la notion de la *grâce absolue*, qui domine la pensée religieuse de l'Apôtre, se ramène au fond à celle du *pardon gratuit* de l'enseignement de Jésus. Malgré son caractère juridique, l'œuvre rédemptrice est cependant « un acte de l'*amour initial et permanent* du Créateur pour sa créature » (p. 15).

MÉNÉGOZ (E.). — **La valeur religieuse des principes de la théologie évangélique moderne** (broch., in-8°, Fischbacher ; 72 p.).

M. Ménégoz précise, en cette brochure, la position qu'entend prendre le théologien fidéiste en matière religieuse, la distinction que le fidéisme établit, dans l'orthodoxie traditionnelle, entre l'essence de l'Évangile, tel que Jésus-Christ l'a prêché, et les doctrines qui relèvent d'un jugement scientifique. Ce qu'il faut maintenir, dit-il, sans faire la moindre concession, c'est la notion évangélique du péché et, par suite, celle de la repentance. « Notre notion du péché est celle que nous trouvons clairement dans l'enseignement de Jésus-Christ. Et nous réprouvons toute conception qui ne verrait dans le péché qu'un déficit, une simple imperfection, une lacune par rapport à l'idéal. Autant le théologien fidéiste se sent libre à l'égard des éléments profanes de la Bible, autant il se sent intérieurement lié par l'enseignement moral et religieux du saint Livre, parce qu'il y reconnaît la voix de Dieu qui lui parle aussi dans sa conscience. Nos vues sur le péché, la culpabilité, la repentance, ainsi que nos vues sur la foi, la prière, la sanctification, sont en pleine conformité avec celles des auteurs sacrés. Nous sommes en religion et en morale disciples fidèles et inébranlables du Christ ;

mais en matière scientifique nous revendiquons notre pleine indépendance » (p. 11).

OSSIP-LOURIÉ. — **Croyance religieuse et croyance intellectuelle** (in-12, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 175 p.).

Je conseillerais volontiers au lecteur de commencer par le dernier chapitre du livre..., mais pas de lire tout le livre à reculons. Je justifierais ce conseil par l'intérêt particulier qu'offre ce dernier chapitre, si l'on reste convaincu, ainsi que nous le sommes, depuis que nous avons commencé d'écrire, du caractère personnel de toute entreprise philosophique. Avant tout il convient de savoir ce que l'auteur veut, ou prouver ou simplement établir, et, par suite, comment il s'apparaît à lui-même. Si je disais que M. Ossip-Lourié s'apparaît à lui-même sous les traits d'un *mystique intellectuel*, je crois bien que je le définirais à peu près tel qu'il lui arrive de se définir. Et peut-être aiderais-je à la définition de ce « mysticisme intellectuel » dont il est parlé au chapitre III, et qui me paraît le chapitre capital du livre.

En d'autres termes et pour donner mon opinion sur ce curieux travail d'un très libre esprit, j'aurais souhaité que l'auteur insistât sur ce mysticisme d'un nouveau genre et qu'il en plaidât la cause, non point certes avec plus de franchise, mais avec plus de hardiesse et d'ampleur. L'idée est assurément nouvelle d'attribuer à la « croyance intellectuelle » une origine mystique et de l'apparenter ainsi à la croyance religieuse. Cette dernière n'est pas du goût de l'auteur. Il verrait volontiers en elle le mal de l'intelligence. Qu'est ce donc qu'être mystique ? Voilà ce que M. Ossip-Lourié ne nous a peut-être point assez dit. Suffit-il, pour l'être, de croire au delà de ce que l'on sait, tout en laissant l'objet de sa croyance sur le même plan que ceux de la science ? N'est-il pas nécessaire qu'aux jugements à l'aide desquels cette croyance s'exprime, s'ajoute un ensemble d'états d'âme, divers selon la qualité ou le rythme, mais tels que la rapidité de leur rythme exalte en nous la joie de vivre et de savoir, de vivre pour savoir ? M. Ossip-Lourié est décidément sur le chemin d'une idée féconde. Je lui souhaite de la reprendre un jour, car le thème philosophique issu de son imagination est de ceux dont la beauté ne craint pas, mais, au contraire, appelle les reprises.

Je ne veux point finir sans approuver l'auteur de sa confiance dans les destinées intellectuelles de l'humanité. L'homme s'améliorera-t-il à mesure qu'il saura davantage ? Plus j'y pense, moins j'y crois. Mais s'achemine-t il vers l'omniscience ? J'y crois volontiers, à moins que l'idée d'omniscience et celle de science humaine ne soient décidément incompatibles. Nos descendants seront peut-être

un jour fixés là-dessus. Espérons que ce jour viendra et vivons dans cette espérance. L. D.

PÉRISSÉ (Sylvain). — **Sciences et religions à travers les siècles** (in-8°, Fischbacher ; xiii-480 p.).

Si l'on disait à M. Périssé que l'aisance avec laquelle on fait ou l'on peut faire le tour du monde en quatre-vingts jours n'implique point celle de faire le tour des siècles en 500 pages, on ne le persuaderait probablement pas. L'auteur vient d'écrire un livre encyclopédique à l'usage des ignorants. Je ne serais pas éloigné de penser que la préparation de ce répertoire lui a beaucoup appris. Je persiste à craindre que la méthode adoptée ne soit point la meilleure.

Ceci dit, je loue les intentions de l'écrivain. Il a voulu nous apprendre par l'histoire, par presque toute l'histoire parcourue à vol d'oiseau, que la science et la religion ne sont point ennemies, appelées à satisfaire chacune des tendances très différentes de notre nature. Je partagerais les regrets de l'auteur, si j'étais catholique, et je plaindrais l'Église d'avoir à sa tête un pontife uniquement soucieux d'être un saint homme Les saints ou les aspirants à la sainteté ne devraient jamais s'occuper des choses temporelles. C'est assez dire qu'ils devraient laisser à de moins saints le souci de diriger les destinées d'une religion telle que le catholicisme, qui, le jour où elle se contenterait du spirituel, s'apercevrait bientôt qu'elle n'a plus de quoi vivre. L. D.

PÉTAVEL-OLLIFF (E.). — **Une réforme urgente de l'enseignement évangélique**, lettre ouverte à M. le pasteur Saillans (broch. in-8°, Fischbacher ; 15 p.).

Rendre à l'eschatologie scripturaire la place qu'elle doit occuper dans la théologie chrétienne et à l'immortalité conditionnelle la place qu'elle a dans l'eschatologie scripturaire et qui est méconnue par les théologiens : telle est la réforme urgente dont il s'agit, et qui, selon M. Pétavel-Olliff, peut seule assurer l'efficacité de l'enseignement évangélique.

« On a demandé, dit-il, pourquoi le christianisme a si peu transformé l'humanité depuis dix-huit siècles qu'il est à l'œuvre, et l'on a attribué cet insuccès relatif à la déchéance morale de beaucoup de chrétiens. Mais on peut faire remonter cette déchéance même à la perversion des notions religieuses, et aux superstitions qui ont obscurci l'enseignement primitif de Jésus et de ses apôtres.

« Relativement à la vie à venir, deux hommes ont surtout contribué à cette funeste déviation : ce furent saint Augustin et Origène. Augustin avait une piété intense et un brillant génie, mais il avait

gaspillé dans le libertinage les plus belles années de sa jeunesse. Une fois converti, il ne trouva plus le temps d'étudier les deux langues originales de la Bible : il ne savait pas un mot d'hébreu, et il resta étranger à l'étude du Nouveau Testament grec. Sa théologie repose sur la philosophie néo-platonicienne, et cette philosophie entachée de panthéisme le conduisit à la doctrine des peines éternelles qui a discrédité le christianisme.

« Si l'on suppose que la justice divine doive seule triompher, l'enfer éternel est, en effet, la conséquence logique du système d'Augustin ; si, au contraire, l'on admet que la miséricorde doive l'emporter sur la justice, on aboutira au salut universel.

« C'est ainsi que, à l'aide de l'interprétation allégorique, Origène avait enseigné le relèvement final de tous les pécheurs, sans aucune exception. L'enfer, dans cette théorie, n'est plus qu'un vestibule du paradis. L'enseignement d'Origène devait agir comme un oreiller de paresse et comme un narcotique en faisant croire au rebelle que, quoi qu'il fasse ou ne fasse pas, il sera nécessairement sauvé. L'opinion d'Augustin devint la doctrine officielle de l'Église, celle d'Origène fut plus ou moins secrètement adoptée par un grand nombre de fidèles. Ces deux enseignements sont aussi faux et aussi pernicieux l'un que l'autre » (p. 5).

Nous admettons volontiers la doctrine de l'immortalité conditionnelle qui nous paraît s'appuyer, comme l'établit M. Pétavel-Olliff, sur des arguments exégétiques concluants et qui s'accorde très bien, — nous avons eu plus d'une fois l'occasion de le faire remarquer, — avec l'idéalisme néo-criticiste. Mais nous ne croyons pas que l'on puisse reprocher à la théologie de saint Augustin d'être entachée de panthéisme. Par la portée qu'elle donne à la liberté humaine, la doctrine des peines éternelles est, à notre sens, plus éloignée de l'esprit panthéiste que celle du salut universel.

REVAULT D'ALLONNES (G.). — **Psychologie d'une religion : Guillaume Monod (1800-1896). — Sa divinité, — ses prophètes, — son église. — Le messianisme et le prophétisme anciens et modernes. — La psychologie de la révélation et de l'inspiration** (in 8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 291 p.).

A travers les aventures spirituelles et ecclésiastiques de Guillaume Monod, un pasteur sorti d'une famille protestante connue et honorée, et qui se crut une incarnation nouvelle de Jésus, un « Christ de retour », M. Revault d'Allonnes étudie le phénomène de la naissance d'une religion. Dans le cas personnel du malade, il a voulu retrouver la psychologie d'un Christ moderne, et dans le cas de l'« église monodiste », il a cherché la psychologie d'une secte prophétique. Son ouvrage a une grande valeur de documentation quand il s'agit de l'homme dont la maladie a provoqué son enquête. L'auteur s'est

entouré de tous les renseignements possibles ; il a interrogé, en savant qui a l'habitude de confesser des « sujets », plusieurs adeptes de la secte ; il a réuni et consulté des brochures très rares et des manuscrits difficiles à se procurer. Sur ce point spécial, son livre sera très utile. Il l'est beaucoup moins, quand il traite des faits plus ou moins analogues parmi lesquels M. Revault d'Allonnes cherche des termes de comparaison. Tout ce qui concerne le messianisme juif antique, ou juif moderne, ou musulman, ou chrétien, est de seconde ou de troisième main et très superficiel. La page sur Jean le Baptiste et les vingt-cinq lignes sur Jésus sont peu dignes d'un ouvrage scientifique.

Le véritable intérêt du livre de M. Revault d'Allonnes — et alors il est très grand — est dans l'analyse médicale du cas, dans la description psychologique de ce délire qui peu à peu se transforme en une doctrine et qui d'un malade fait un fondateur de religion. Médicalement, dit l'auteur, « le délire prophétique aigu, puis le prophétisme réfléchi de Guillaume Monod consistent en une crise d'excitation maniaque avec prédominances d'idées mystiques, suivie d'une systématisation théomaniaque ». Le paradoxe de la thèse proprement philosophique tient à ce que M. Revault d'Allonnes voulait à tout prix trouver dans l'étude de ce cas la psychologie d'une religion. Il avait donc à démontrer que ce fou était un homme normal autant qu'un fondateur de religion peut être normal. Il a été conduit par cette préoccupation à essayer de démontrer que les théologiens ne pouvaient opposer rien de sérieux aux prétentions de Guillaume Monod et que celui-ci raisonnait avec une parfaite correction théologique. Cela a tout à fait l'air d'une gageure. Ce n'en est pas une, évidemment. L'auteur a cru, en toute sincérité, parler sans parti pris et en ne s'inspirant que des faits. Son erreur a consisté à partir d'un phénomène pathologique pour s'approcher ensuite de la réalité religieuse normale, et il a été frappé par les ressemblances qu'il notait. S'il était parti de la réalité religieuse normale pour étudier ensuite les cas morbides, il aurait été frappé, au contraire, par les différences.

ROURE (Lucien). — **En face du fait religieux** (1 vol. in-12, Perrin : VII-245 p.).

M. Roure constate que tout ce qui concerne la religion attire et retient l'attention. Le fait religieux s'impose en ce moment à l'étude. L'auteur se demande comment le fait religieux prend naissance dans la conscience de nos contemporains. Il lui reconnaît quatre sources : 1° la considération du monde extérieur et de son mystère ; 2° le sentiment de notre dépendance et de l'incertitude de notre destinée ; 3° le sentiment de notre valeur morale se combinant avec une tendance à l'idéal et au bonheur; 4° la conscience du mal. Il

examine ensuite les éléments qui entrent dans la composition du sentiment religieux. Puis il traite des variétés de ce sentiment. Il montre comment et en quel sens la diversité religieuse naît de la diversité des dispositions mentales. Dans son analyse du mysticisme, nous noterons une critique avisée des explications purement pathologiques de ce phénomène. On a décidément abusé de l'hystérie. M. Roure s'inspire de William James pour écarter les explications matérialistes qui ont été données non seulement du mysticisme, mais du sentiment religieux lui-même. Ses analyses, sans être vraiment originales et approfondies, sont instructives. On peut leur reprocher d'être trop exclusives et de ne porter jamais sur certaines déviations du sentiment religieux ou sur des aberrations dont l'étude serait utile pour l'intelligence du fait religieux normal et la critique de ce qui a été souvent en honneur dans l'église catholique. Notons aussi une préoccupation parfois obsédante de l'américanisme et du newmanisme.

SAINTYVES (P.). — **Les vierges-mères et les naissances miraculeuses; essai de mythologie comparée** (in-12. E. Nourry, Bibliothèque de critique religieuse ; 280 p.).

L'objet de ce livre est d'exposer l'origine des légendes de naissances miraculeuses. Il se compose de neuf chapitres : I. *Les pierres fécondantes et le culte des pierres;* II. *Les théogonies aquatiques et le culte des eaux;* III. *Pratiques fécondantes du culte des plantes : théogonies phytomorphiques;* IV. *Des naissances miraculeuses dues à l'action des plantes divines et des eaux sacrées;* V. *Les théogonies thériomorphiques;* VI. *Fécondations météorologiques;* VII. *Les théogonies solaires;* VIII. *Les théogamies anthromorphiques ;* IX. *L'idéalisation de la naissance du Christ.*

Le dernier chapitre offre un intérêt spécial. Selon l'auteur, la naissance virginale du Christ est une légende qui doit être rapprochée des théogamies mythologiques. Il rappelle que « l'idée des conceptions virginales était largement répandue avant le christianisme » ; que « les chrétiens d'origine grecque attribuèrent ce privilège à Jésus comme les grecs païens l'avaient attribué à Pythagore et à Platon » (p. 257). Il explique comment cette légende a pu être acceptée par ceux qui croyaient connaître l'ancienne histoire du Messie. Il y voit une des « dernières fleurs d'une longue et intense culture ».

« Elle s'est trouvée, dit-il, associée à l'une des manifestations les plus hautes de l'effort humain vers la sainteté, ou comme eussent dit des Grecs : vers la Sagesse. Elle vit encore de la pleine existence des croyances vivantes. On y croit de toute son âme, on y croit de tout son cœur et beaucoup sont persuadés que le sort de la moralité est indissolublement lié à cette légende merveilleuse. Je serais désolé

que, si l'un de ceux-là me lisait, il considérât mon livre comme l'attaque méprisante d'un sceptique, et qu'il ne vît en moi qu'un démolisseur des fondements de la morale. Persuadé que la moralité a des liens effectifs avec la religion, je suis au moins assuré qu'elle est indépendante de l'acceptation d'un récit légendaire.

« Et je voudrais qu'eux-mêmes pussent s'en persuader. Car beaucoup d'entre eux deviendraient aussitôt les meilleurs ouvriers de l'œuvre qui, tous, nous appelle. Ils envisageraient alors l'étude critique de l'Évangile d'un œil plus calme ; ils ne redouteraient plus de voir le Christ reprendre sa véritable place à la tête de notre humanité parmi les maîtres de la Sagesse.

« Même découronné de sa divinité, du moins au sens scolastique, du vieil enseignement chrétien, ils continueraient de l'aimer et d'adorer le Père céleste, qui fut son père et qui demeure le nôtre, véritable lien des esprits et source idéale de la fraternité des générations humaines » (p. 270).

STEINER (Rudolf). — **Le mystère chrétien et les mystères antiques,** traduit de l'allemand et précédé d'une introduction par Édouard Schuré (in-12, Perrin ; 257 p.).

La traduction de M. Schuré est excellente et l'idée de traduire ce très curieux ouvrage d'un mystique contemporain était des plus opportunes. Rudolf Steiner est très probablement une des intelligences les plus originales du temps présent. Il sait beaucoup et sait bien ce qu'il sait, si j'en juge par ce qu'il écrit sur les philosophes grecs. Il les a lus, il les a compris à sa manière, j'en conviens. Il les a, quand même, compris à la leur. J'en atteste le chapitre du présent livre sur les *Sages de la Grèce avant Platon* où, s'inspirant de Pfleiderer, Rudolf Steiner présente la doctrine d'Héraclite de façon à projeter sur maint fragment encore obscur des clartés décisives, sinon définitives. Je recommande ce chapitre aux étudiants en philosophie grecque.

Ils feront bien d'ailleurs de lire tout l'opuscule. Car je ne crois pas que, pour goûter une telle lecture, il faille de toute nécessité être mystique ou occultiste. A supposer que Rudolf Steiner soit surtout attachant par le type de mentalité qu'il représente, ce type florissait aux premiers temps de l'ère chrétienne. Philon le Juif, ressuscité parmi nous, s'entendrait avec Steiner sans avoir eu besoin de le lire. Si donc il nous plaît de nous mettre en face d'un homme dont la disposition d'esprit se rapproche de celle des premiers mystiques chrétiens ou simplement christianisants, Steiner est l'un de ces hommes. Ajouterai-je qu'une haute valeur morale transparaît à travers son livre et qu'on peut le compter, occultisme et mysticisme à part, au nombre des génies bienfaisants.

Disons, pour finir, que la méthode d'interprétation allégorique,

en honneur au temps de Philon, méthode nécessaire à qui veut prouver l'identité fondamentale de tous les mystères antiques ou chrétiens, est précisément celle de Rudolf Steiner. Son livre est donc, je ne m'en dédis pas, profondément intéressant. L. D.

TYRRELL (G.). — **Lettre à un professeur d'anthropologie** (in-12, E. Nourry, Bibliothèque de critique religieuse; 101 p.).

Nous avons, dans ce petit volume, la traduction intégrale, avec notes explicatives de l'auteur, de la lettre confidentielle qui motiva, en 1904, l'expulsion du P. Tyrrell de la Compagnie de Jésus et fut le point de départ des mesures qui ont abouti à son excommunication.

Ce qui fait l'originalité et l'intérêt philosophique de ce document, c'est la distinction que le P. Tyrrell croit voir, dans le catholicisme, entre l'intellectualisme théologique et la vie religieuse, et qui lui paraît se justifier par celle que la psychologie moderne établit entre le conscient et le subconscient. Selon lui, le catholicisme est surtout une vie et l'Église un organisme spirituel à l'existence duquel nous participons. La théologie peut échouer complètement ou en partie dans l'effort qu'elle fait pour que cette existence se comprenne et se formule, sans que soient affectées la réalité et la valeur de cette existence. Donc, conclut-il, il ne faut pas prendre trop au sérieux l'enseignement théologique; et dans le cas même où l'on est conduit à penser que cet enseignement ne peut résister à la critique, que la défense intellectuelle du catholicisme s'effondre de toute part, il ne s'ensuit pas nécessairement que l'on doive se séparer de la communion de l'Église.

« Nous sommes familiarisés maintenant avec la distinction entre le conscient et le subconscient dans l'individu, et plus encore nous savons quelle différence existe entre le diagnostic qu'un homme fait de lui-même et ce qu'il est réellement : un inconnu pour lui-même; nous savons quelle différence existe entre la somme totale des souvenirs, des idées, des desseins délibérés, des projets et des intentions dont il est ou peut se rendre conscient, et ce total beaucoup plus vaste d'expériences oubliées, personnelles ou ataviques, et de tendances déterminées par ces mêmes expériences qui constituent sa nature inconnue, vague, à l'égard de laquelle sa nature librement façonnée, consciente et formulée, n'est que le point émergeant d'une montagne couverte d'eau et dont les chaînons vont s'élargissant jusqu'à ce qu'ils se lient à la masse de la terre entière...

« Si cela ne peut être sujet au moindre doute dans la psychologie de l'individu, l'évidence est plus grande encore dès qu'il s'agit de l'État, de sociétés et de communautés. Là, naturellement, on s'attend à ce qu'un bon gouvernement dirige et formule l'esprit, la volonté et les sentiments des masses pour les conduire à la conscience

d'elles-mêmes. Tant qu'il le fait correctement, il est l'instrument de la civilisation et du progrès de ces masses en les amenant à une harmonie spontanée avec les lois de leur développement. Mais combien peu souvent se réalise cette harmonie ! et comme souvent la révolution est le seul remède possible à un mauvais gouvernement basé sur une fausse appréciation des forces destructives, des idées et des tendances renfermées dans la collectivité inconsciente !

« Pouvons-nous avoir tort en appliquant ceci à la société chrétienne, à l'Église catholique ? Ne devons-nous pas, là aussi, distinguer entre l'inconscience collective du « peuple de Dieu » et l'esprit et la volonté de croire sciemment formulés par la partie gouvernante de l'Église ? Notre foi en cette dernière ne peut-elle être faible ou nulle, et cependant notre foi en la première catégorie forte et invincible ?...

« Il me semble qu'un homme peut avoir une grande foi dans l'Église, dans le peuple de Dieu, dans cet ensemble d'idées non formulées, de sentiments et de tendances en action dans la grande corporation des fidèles et qui constituent l'esprit chrétien et catholique, et néanmoins considérer sciemment les intentions de l'Église et les idées formulées par elle comme plus ou moins fausses par rapport à sa nature intime ; qu'il peut refuser d'accepter l'appréciation que l'Église fait d'elle-même comme contraire à la conviction instinctive qu'il a de son caractère véritable ; qu'il peut même lui dire : *Nescitis cujus spiritus estis* » (p. 53 et suiv.).

Nous admettons volontiers cette distinction de la conscience et de la subconscience collectives, et il serait facile de montrer qu'elle a joué un rôle très important dans l'histoire des religions et des Églises. Elle explique le développement des dogmes et des rites. Mais, d'après l'explication naturelle qu'elle en donne, on peut douter qu'aujourd'hui, dans l'Église catholique, la subconscience du peuple chrétien, de la grande corporation des fidèles, puisse agir sur la conscience ecclésiastique et théologique dans le sens *moderniste*, c'est-à-dire exercer une action directement opposée à celle que l'on a vue constamment se produire dans le passé. Ce sont précisément les dogmes formulés et établis sous l'impulsion des sentiments inhérents à la subconscience catholique qui barrent le chemin au modernisme et le réduisent à l'impuissance en lui imposant le schisme qu'il voudrait et croirait pouvoir éviter.

III

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE
SOCIOLOGIE ET PÉDAGOGIE

BOUGLÉ (C.). — **Essais sur le régime des castes** (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine; XII-278 p.).

L'objet que s'est proposé l'auteur de ces *Essais* est de rechercher dans les faits les tenants et les aboutissants du régime des castes. Il y traite, dans une Introduction, de l'essence et de la réalité du régime des castes : puis, en trois parties, des racines, de la vitalité et des effets de ce régime.

L'Inde nous présente le régime des castes « à l'état pur ». C'est dans l'Inde que « l'on peut aisément observer ses propriétés caractéristiques (p. 34) » ; et c'est là que se rencontrent les caractères qui, selon l'auteur, sont nécessaires à sa définition : spécialisation héréditaire, hiérarchie, répulsion naturelle.

Dans les trois chapitres dont se compose la première partie de l'ouvrage, M. Bouglé explique l'origine de ces trois caractères. Il fait remarquer que la civilisation hindoue « a prolongé indéfiniment une phase que les autres civilisations n'ont fait que traverser » (p. 84).

La seconde partie est divisée en deux chapitres : I. *La caste et la révolution bouddhique;* II. *La caste sous l'administration anglaise.* Dans le premier de ces chapitres, qui est fort intéressant, M. Bouglé fait très bien comprendre pourquoi, « en dépit de son opposition au privilège brahmanique, le bouddhisme n'a pas eu la force et n'a même pas eu l'intention de renouveler les formes sociales de l'Inde » (p. 107).

Dans les cinq chapitres que comprend la troisième partie, il met en lumière les effets du régime des castes, l'influence que ce régime exerce sur la distribution des races, sur le droit, sur la vie économique et sur la littérature. Il montre, en conclusion, que, dans l'ordre politique, dans l'ordre économique et même en sa production littéraire, l'Inde nous donne le spectacle d'une sorte d'arrêt de développement.

COMPAYRÉ (Gabriel). — **L'adolescence, études de psychologie et de pédagogie** (in-12, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 195 p.).

Très curieuse cette étude de l'adolescence faite par M. Compayré à travers un livre très copieux, très nourri d'un psychologue américain, M. Stanley Hall. Assez curieuse même pour que nous souhaitions à M. Compayré de laisser prendre à la future édition de cet élégant travail les proportions d'un in-8°. Comme on le devine, les recherches de M. Hall soulèvent plus de questions qu'elles n'en résolvent. Et la raison, c'est que la période de l'adolescence est une période de crises, d'équilibre instable. On est dans « l'âge ingrat ». Ce n'est guère mal dire, car l'adolescent se prépare à être bien plutôt qu'il n'est. Même parfois l'homme futur se laisse difficilement surprendre à travers l'adolescent. Des aptitudes émergent soudainement : d'autres les remplacent. Il n'est pas jusqu'au physique qui, souvent, ne semble hésiter sur la direction à suivre, ou sur la ressemblance à prendre définitivement. Là est la raison pour laquelle l'adolescence a fixé si rarement l'attention du psychologue, l'étude de l'âge ingrat étant, elle-même une étude assez ingrate. Dieu sait pourtant si les documents et les sources d'information abondent surtout depuis les enquêtes de M. Stanley Hall ! Mais il s'en dégage bien peu d'idées précises. Une idée pourtant mérite d'être soulignée. M. Stanley Hall combat l'instruction donnée en commun aux jeunes gens et aux jeunes filles. Et M. Compayré l'en félicite. Il justifie sa thèse par le phénomène prédominant de l'adolescence : la différenciation des sexes et, par suite, la différenciation commençante des fonctions.

Il est une remarque que nous avons eu mainte fois l'occasion de faire et dont il n'est parlé ni par M. Compayré, ni, vraisemblablement, par M. Stanley Hall. L'enfant pense par images. L'adolescent cherche à penser par idées : de là une diminution apparente, très apparente, de l'originalité. Chez quelques adolescents, l'imagination reprend son essor : pas chez tous, et souvent il faut faire son deuil des espérances données par l'enfant. Dans quelle mesure la remarque peut-elle être généralisée ? Je pose simplement une question. Elle a, croyons-nous, sa raison d'être, et, par là même, son intérêt.

L. D.

FAGUET (Émile). — **Le Pacifisme** (in-12, Société française d'imprimerie et de librairie ; 400 p.).

Cet ouvrage sur le pacifisme comprend huit chapitres : I. *Bref historique ;* II. *Les théories pacifistes ;* III. *Le Bellicisme ;* IV. *Critique de ces théories ;* V. *Le patriotisme ;* IV. *L'antipatriotisme ;* VII. *Le patriotisme international ;* VIII. *Moyens pratiques de pacification.*

Deux de ces chapitres nous paraissent surtout mériter l'attention ; le chapitre IV, consacré à la critique des théories pacifistes et des théories bellicistes, et le chapitre VIII, sur les moyens pratiques de pacification, désarmement simultané et arbitrage.

M. Faguet montre très bien les difficultés à peu près insurmontables du désarmement :

« Les peuples peuvent-ils désarmer proportionnellement, de telle manière que celui qui a deux millions de soldats n'en ait plus que cent mille et celui qui en a deux cent mille n'en ait plus que dix mille, ce qui les laisserait en face les uns des autres dans la même situation, mais ce qui allégerait prodigieusement leurs charges ? Rien au monde n'est plus difficile et rien au monde ne serait plus fertile en contestations, en différends, en querelles incessantes conduisant droit à la guerre qu'il s'agit précisément d'éviter...

« Sous le régime des armements limités, chaque nation cherche à tromper l'autre, persuadée que celle-ci même cherche à tromper. Et ce qu'il y a de plus grave, c'est que chaque nation fouille de tous ses yeux toutes les autres pour voir si elles trompent. C'est à peu près ce qui se passe déjà, chaque nation cherchant à savoir où en est l'armement des autres ; mais c'est plus grave ; chaque nation, sous le régime des armements limités, veut voir comme le dessous de toute l'organisation militaire et le dessous de tous les budgets de toutes les nations. Le régime actuel, c'est chaque nation chez elle tâchant d'être forte ; le régime rêvé, c'est chaque nation chez les autres tâchant de les maintenir en faiblesse. Dès lors, plus de causes de conflits que maintenant » (p. 372 et suiv.).

La question de l'arbitrage n'est pas plus facile à résoudre que celle du désarmement. Pour que l'arbitrage soit efficace, il faut que le tribunal d'arbitrage puisse imposer ses décisions par la force : et nous voilà acculés à cette solution : tribunal international ayant une armée.

« Mais, dit avec toute raison M. Faguet, un tribunal international ayant une armée, c'est un État! De même que dans un groupe humain l'État existe quand quelqu'un, prenant des décisions et rendant des jugements, a une force prépondérante pour faire exécuter tout cela, et que l'État n'existe que dans ces conditions ; de même, quand vous aurez créé, au-dessus des nations, quelqu'un rendant des jugements et prenant des décisions et nanti d'une force matérielle suffisante à les faire exécuter, vous aurez créé un État : ou plutôt, de toutes les nations, ou d'un grand nombre de nations, de toutes les nations d'Europe par exemple, vous aurez formé un seul État » (p. 384).

Dans les objections que M. Faguet oppose aux moyens de pacification proposés, nous retrouvons les idées que nous avons eu souvent l'occasion d'exprimer sur ce sujet, notamment dans la *Critique philosophique*, nouvelle série, t. VI, p. 237, t. VIII, p. 81-85, t. IX, p. 316.

FIESSINGER (Dr Charles). — **Erreurs sociales et maladies morales** (in-12, Perrin ; 373 p.)

Le Dr Fiessinger a fait des travaux scientifiques qui lui font honneur. Il est donc à écouter quand il parle de médecine et de sciences générales. Il est précieux à entendre quand il vient vous dire : « Ne vous pressez pas de décroire. Les vieilles croyances ne sont point si malades que cela. Soyez donc spiritualistes si bon vous semble... » Par malheur le « si bon vous semble » ne paraît pas être du goût de M. Fiessinger. Il est, comme tout savant dogmatique, implacablement intolérant. Et comme tout esprit naturellement intolérant, il est délicieusement crédule. Il se figure que le gouvernement nomme des professeurs en Sorbonne, à charge d'y « déformer la vérité » (p. 91). Peut-être, en effet, arrive-t-il à des professeurs nommés par le gouvernement d'enseigner ce qui n'est pas le vrai, ce qui ne le sera plus dans dix, vingt ans. Mais j'en donne ma parole à M. Fiessinger, nul de nous à Paris, à Montpellier ou ailleurs, n'a jamais enseigné ce qu'il croyait être faux. Pourquoi donc M. Fiessinger, qui est le plus honnête homme du monde, se figure-t-il qu'il est tant de malhonnêtes gens parmi ceux qui pensent autrement que lui ?

A part cette fâcheuse disposition d'esprit, je n'ai qu'à dire du bien de ce livre où beaucoup de choses utiles à savoir sont facilement et intelligemment mises à la portée du public. Ajouterai-je que certaines pages de ce livre sont d'un vrai sage et d'un esprit élevé ? — Je signale particulièrement au lecteur le dernier recueil d'études : *Maladies et attitudes morales*. L. D.

J. A. B. — **De la vraie civilisation** (in-12, Fischbacher ; 252 p.).

Le seul état de civilisation qui réalise ses promesses est « l'état de nature *conscient* ». L'homme peut y parvenir et par là se procurer le bonheur. L'auteur croit qu'il n'écrit rien de risible quand il nous invite, pour être heureux (p. 247), à jouir de tous les biens de ce monde, mais « à éloigner tous ceux que notre fantaisie, sous l'impulsion de l'erreur pourrait créer ». Vivons une vie simple conforme aux lois de l'hygiène : évitons les rhumes de cerveau en allant nu-tête. Évitons même de nous vêtir, etc.

Ce sont peut-être de sages conseils. Quand la catastrophe de Messine se sera multipliée, que toutes les villes seront détruites, il sera utile de songer à revenir à l'état de nature. D'ici là, j'ai bien peur que les prédicants de cet état n'en soient pour leurs frais de prédication. Cela ne veut pas dire qu'ils aient tort de prêcher, ni même qu'ils aient tort dans ce qu'ils prêchent. Les gymnosophistes de l'Inde dont la nudité étonnait les soldats d'Alexandre le Grand étaient peut-être de vrais sages. Et le tonneau de Diogène aurait mieux

résisté à un tremblement de terre que le Parthénon. Mais que deviendraient les architectes, si on ne leur demandait plus que de fabriquer des tonneaux ? Et qu'adviendrait-il de la moralité publique, si chacun de nous se promenait en costume de baigneur ? L'auteur soutient que la forme humaine est la plus belle de toutes les formes et que c'est grand dommage si les femmes portent des jupes et les hommes des pantalons (p. 169). L'auteur a donc oublié qu'il est de par le monde des êtres difformes et repoussants ? Quand on aura décrété la suppression de la double laideur masculine et féminine, il y aura peut-être lieu d'examiner la question du nu sur la voie publique : pas avant, croyons-nous. L. D.

MÉTIN (Albert). — **Les traités ouvriers, accords internationaux de prévoyance et de travail** (in-12, A. Colin ; IX-272 p.).

Dans ce livre, M. A. Métin fait connaître, en les reliant par un commentaire et un historique, tous les textes de traités internationaux de prévoyance et de travail. Il montre très bien ce qui fait la nouveauté et l'importance de ces traités. « Ce sont, dit il, des accords, comme les autres, conclus par les gouvernements actuels, par le moyen des diplomates que secondent les chefs de service compétents. La nouveauté, c'est d'avoir, à côté des préoccupations traditionnelles, fait entrer le souci de la majorité laborieuse et pauvre, d'avoir contribué à transformer la diplomatie des souverains et des groupes divers en diplomatie de la nation, d'avoir ainsi, sans rien changer à l'organisation actuelle, créé une nouvelle conception des rapports entre gouvernenents modernes et donné un aliment à l'opinion publique internationale qui semble se former à notre époque » (p. 219).

PICARD (Roger). — **La philosophie sociale de Renouvier** (in-8°, Marcel Rivière ; 344 p.).

L'objet de ce livre est de faire connaître, en suivant la pensée de Renouvier dans ses divers écrits, les solutions aussi bien que les principes auxquels il s'est attaché en ce qui concerne les problèmes sociaux (p. 2). Il est divisé en huit chapitres : I. *L'activité et l'œuvre sociale de Renouvier* ; II. *Origines morales et sociales* ; III. *La justice et le droit* ; IV. *L'idée de l'État* : V. *Sociologie politique* ; VI. *Sociologie économique* ; VII. *La morale dans la démocratie* ; VIII. *La sociologie du Personnalisme*.

Ces huit chapitres nous donnent un exposé clair, méthodique, fidèle et complet de la philosophie sociale de Renouvier. M. R. Picard en a très bien compris et mis en lumière l'originalité, la valeur et la portée. On ne saurait mieux la caractériser, en ses principes, en son esprit général, qu'il ne l'a fait dans la conclusion de l'ouvrage.

« Le socialisme et l'individualisme, dit-il, se rencontrent dans la théorie de Renouvier, en ce qu'ils ont de commun et qui est le souci de reconnaître à la personne tous ses droits à se développer, à devenir une individualité de plus en plus parfaite. La liberté, la justice et le droit sont à la base du système de Renouvier ; toutes ces notions exigent une personne comme sujet et comme objet; elles ne peuvent être susceptibles de réalité et d'application que dans la société ; mais la société n'est qu'une création volontaire des personnes, n'ayant sur elles que des droits qu'elles lui confèrent sous la garantie de la justice. Par là, autant que par les raisons philosophiques qui seules l'ont inspiré, Renouvier était bien fondé à nommer son système le *Personnalisme*.

« Le respect du droit de la personne inspire toute la morale sociale de Renouvier ; c'est lui qui l'amène à reconnaître toutes les exigences de l'idée de justice pure par laquelle se justifie le caractère absolu des fins morales et sociales de l'homme, et qui lui dicte la modération dans les moyens qu'il conçoit comme propres à tranformer l'état de guerre. C'est ainsi que Renouvier, tout en reconnaissant le droit à l'insurrection, en refuse toujours l'exercice et se prononce contre les doctrines révolutionnaires. Mais il repousse avec la même force les principes de non-résistance au mal, la morale du sacrifice, jusque chez leur dernier et grand apôtre : Tolstoï.

« Sa doctrine est une doctrine d'effort et d'action ; l'homme est pour lui l'agent de ses destinées ; qu'il travaille à les construire selon la justice, l'effort est un devoir strict, le travail est l'équivalent du devoir...

« C'est donc à l'individu qu'il appartient de réaliser le progrès en agissant sur lui et autour de lui pour faire triompher la justice. Libre de ses actes et soumis à l'obligation morale, l'homme fait sa vie avec les décisions qu'il prend à chaque instant ; par là, il fait aussi celle des autres ; son action tend à détruire celle des influences déterminantes de toute nature qui pèsent sur la vie de l'homme. L'action sociale de l'individu peut surtout s'exercer par deux grands moyens en qui Renouvier mettait son espoir de rénovation sociale : l'éducation et l'association » (p. 332 et suiv.).

M. R. Picard se borne à exposer la doctrine sociale de Renouvier, sans la soumettre à un examen critique. Il ne croit pas qu'elle soit à l'abri des objections ; mais, dit-il, « celles qu'on peut lui faire n'atteignent que des détails » (p. 335). Nous tenons, quant à nous, que la sociologie de Renouvier est atteinte, en nombre de points essentiels, par des objections très sérieuses.

ROBERTY (Eugène de). — **La sociologie de l'action** (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; xi-355 p.).

Ce volume se présente comme achevant la série des essais de l'auteur sur *la morale considérée comme sociologie élémentaire*. Les

quatre premiers essais traitaient des lois primaires de l'interaction psychique, ou de l'étiologie sociale [1]. Le cinquième et dernier essai est consacré à la recherche des lois secondaires de cette même inter-influence, ou à la sociologie de l'acte proprement dit, de la conduite. Il est divisé en deux parties : I. *La genèse sociale de la raison ;* II. *Les origines rationnelles de l'action.*

Les idées maîtresses développées dans le présent ouvrage sont : que l'action s'explique, en fin de compte, par la connaissance ; que la connaissance est un produit social : que la connaissance comprend la science (connaissance analytique) et la philosophie (connaissance synthétique) ; que la science précède et engendre nécessairement la philosophie ; que la science ne détermine l'action qu'en se transformant en philosophie ; que la philosophie n'influe sur la pratique que par l'intermédiaire de l'art ; que ces deux intermédiaires, la philosophie et l'art, empêchent de voir le rapport qui existe entre la connaissance et la pratique. Ces idées sont résumées dans le passage suivant :

« La connaissance n'est pas la conscience, mais une métamorphose *sui generis* de ce phénomène psychologique, métamorphose qui ne se produit que dans un milieu social (l'esprit isolé ne pouvant ni généraliser, ni abstraire, deux processus qui forment l'essence de tout savoir). De même, la philosophie n'est pas une connaissance, ou un système de connaissances, une science. C'est, à son tour, une transformation de la connaissance, un changement irréalisable, bien entendu, dans tout autre milieu que le milieu social. Mais cette série de mutations ne s'arrête pas là. L'évolution de la conscience plongée dans le milieu collectif, c'est-à-dire multipliée par un nombre infini d'autres consciences, continue, suit son cours. Science, philosophie, c'est beaucoup, ce n'est pas tout. Il y a autre chose encore. Sous l'influence indirecte de la connaissance, et directe de la philosophie, la conscience devient esthétique, elle apprend à distinguer le beau dans la nature et dans l'homme. La science et la philosophie ne sont que les deux premiers modes de la pensée qui, de biologique, s'arrêtant à la représentation, à l'image et à l'émotion individuelles, est devenue sociale, capable de faire germer des idées générales et abstraites, de susciter des sentiments communs. L'art est son troisième mode, sa forme syncrétique et symbolique. Enfin, sous l'influence, tantôt directe et tantôt indirecte, de nos conceptions esthétiques, de nos conceptions philosophiques et de nos conceptions scientifiques, un avatar ultime de la conscience remplit le vaste domaine de ce qu'on appelle l'action. Ici, la pensée sociale revêt une forme essentiellement téléologique ou finaliste (utilitaire, pratique) » (p. 205).

1. Nous avons parlé de ces quatre premiers essais dans les *Années philosophiques* de 1896, p. 261 ; de 1897, p. 236 ; de 1898, p. 230 ; de 1900, p. 218.

SCHOPENHAUER (Arthur). — **Éthique, droit et politique**, première traduction française avec préface et notes par A. Dietrich (in-12, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 187 p.).

En ce volume et sous ce titre, M. A. Dietrich nous donne la traduction française de cinq fragments curieux des *Parerga* et *Paralipomena* de Schopenhauer. Ces fragments nous font connaître les vues du philosophe sur le droit, la politique et l'éducation. Nous ne saurions ici les analyser. Nous nous bornerons à citer les passages suivants, qui nous paraissent caractéristiques, sur la notion du droit et sur celle de l'État :

« Celui qui part de l'idée préconçue que la notion du droit doit être positive, et qui ensuite entreprend de la définir, n'aboutira à rien ; il veut saisir une ombre, poursuit un spectre, entreprend la recherche d'une chose qui n'existe pas. La notion du droit, comme celle de la liberté est négative ; son contenu est une pure négation. C'est la notion du tort qui est positive ; elle a la même signification que nuisance — *læsio* — dans le sens le plus large. Cette nuisance peut concerner ou la personne, ou la propriété, ou l'honneur. Il s'ensuit de là que les droits de l'homme sont faciles à définir : chacun a le droit de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui » (p. 77).

« L'État, dans son essence, n'est qu'une institution existant en vue de la protection de ses membres contre les attaques extérieures ou les discussions intérieures. Il s'ensuit de là que la nécessité de l'État repose, en réalité, sur la constatation de l'*injustice* de la race humaine. Sans elle, on ne penserait nullement à l'État ; car personne ne craindrait une atteinte à ses droits. Une simple union contre les attaques des bêtes féroces ou des éléments n'aurait qu'une faible analogie avec ce que nous entendons par l'État. De ce point de vue, il est aisé de voir combien sont bornés et sots les philosophastres qui, en phrases pompeuses, représentent l'État comme la fin suprême et la fleur de l'existence humaine. Une telle manière de voir est l'apothéose du philistinisme » (p. 78).

SORTAIS (Gaston). — **Études philosophiques et sociales** (in-12, Lethielleux ; VIII-131 p.).

Ce livre est composé d'articles dont la plupart ont déjà paru dans la *Revue de philosophie* et dans les *Etudes* (des Pères de la Compagnie de Jésus). Les principales questions traitées dans ces articles sont l'intolérance de l'Église, les fonctions de l'État moderne, la décentralisation administrative et l'organisation provinciale, l'origine et la valeur théorique de la connaissance d'après Kant, etc. M. G. Sortais y exprime d'un ton naïvement décisif des idées superficielles et banales.

Les pages où il croit réfuter le « subjectivisme » de Kant sont d'un

esprit peu capable, nous semble-t-il, de réflexion personnelle. Il ne fait que répéter, sans y rien ajouter qui les rende plus spécieuses, les critiques qu'ont faites de la doctrine kantiste certains philosophes de notre temps appartenant à diverses écoles. A ces critiques, qu'il a lues dans leurs écrits, qu'il est heureux de citer et dont s'appuie avec assurance, comme d'une autorité indiscutable, son parti pris d'apologiste, il nous est impossible d'accorder la moindre valeur.

Ce qu'il dit des rapports de l'Église et de l'État est conforme à l'enseignement de la théologie catholique et n'a rien qui puisse surprendre. Ces rapports, dit-il, se résument en trois mots : *distinction*, *concours* et *subordination*. Les deux puissances ayant des fins différentes, doivent être distinguées. Elles doivent s'unir, l'Église apportant « l'appoint de sa force morale et de son influence civilisatrice qui assure le bonheur aux peuples », et l'État prêtant « l'appui de sa force matérielle, qui fait respecter les lois économiques et réprime les audaces de l'impiété » (p. 32). L'État doit être subordonné à l'Église ; car la fin de l'Église « n'étant autre que la fin suprême et dernière de l'homme, dépasse de toute la hauteur du ciel la fin de la société civile » (p. 33).

TOULOUSE (D^{r}). — **Comment former un esprit ?** (in-12, Hachette ; x-258 p.).

Je félicite le Dr Toulouse. Bien peu parmi nous auraient tenté ce qu'il a osé. Les difficultés de l'entreprise nous auraient trop donné à réfléchir. Et nous eussions fait autrement que lui ; autrement, c'est-à-dire moins bien. Oui moins bien, et cela grâce à notre science ou plutôt à notre savoir méthodiquement emmagasiné. La pédagogie n'est pas née d'hier. Elle n'est pas en enfance, ce qui impliquerait qu'elle a déjà beaucoup vieilli. Elle n'est pas sortie de l'enfance, telle est la vérité. Dans ces conditions elle gagne à être traitée à bâtons rompus et par un homme qui sait regarder les autres vivre.

M. le Dr Toulouse est-il ou non partisan des études classiques ? Il ne leur dit pas d'injures et même il ne fait pas leur procès. Peut-être leur reproche-t-il de trop accorder au verbalisme, de préparer de bons professeurs, de bons avocats, mais non de bons vivants : prenez ce mot non dans le sens qu'il a, mais dans celui qu'il devrait avoir. Certes bien développer une idée n'a rien de mauvais en soi, mais la vie ne se passe point à discourir. Et si rien ne meuble l'esprit comme les idées générales, leur maniement nous dispose-t-il à vivre selon les lois de la vie ? En quoi nous avance-t-il dans la connaissance des hommes et dans leur pratique ? M. le Dr Toulouse voudrait qu'on lût moins et que l'on regardât davantage. Les livres nous aideraient à généraliser nos observations, à les rectifier même, au besoin, mais lire la vie dans les livres alors qu'il suffit d'ouvrir les yeux pour la connaître, c'est aller à contre-voie. N'est-ce pas que la remarque est

juste ? Pourquoi donc a-t-il fallu, pour sa mise en valeur, attendre qu'un homme étranger à la profession de pédagogue s'avisât de nous parler pédagogie ?

Le livre du Dr Toulouse est écrit sans éclat : il n'est point de « pages » à en extraire, point de « phrases » à en détacher. Ce n'est donc point le livre d'un écrivain. Il n'en est pas moins entièrement à lire. Le sens commun se rencontre quelquefois parmi les hommes : plus rarement le bon sens réfléchi. Et tel est le bon sens du Dr Toulouse. Je connais peu d'éducateurs capables à ce degré de rendre leurs pupilles « attentifs à la vie ». C'est qu'en effet au dire de notre auteur l'excellence d'un esprit se mesure à sa capacité d'attention aux faits de la vie, à l'habileté avec laquelle il sait voir autour de soi. Pour former un esprit, il faut donc commencer par lui apprendre à bien ouvrir l'œil. Et que ce ne soit point chose facile, l'expérience du Dr Toulouse est là pour nous en persuader.

L. D.

IV

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ESTHÉTIQUE ET CRITIQUE

BERTHELOT (René). — **Évolutionnisme et platonisme : mélanges d'histoire de la philosophie et d'histoire des sciences** (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; IV, 326 p.).

M. R. Berthelot a réuni en ce volume des conférences et des articles qui ont déjà paru en des temps divers et dans diverses publications. Dans ces études se trouve une tendance commune, à la fois évolutionniste et rationaliste, qui explique le titre. Le recueil qu'elles forment est divisé en trois parties : I. *Études sur l'idée d'évolution mécaniste chez Darwin et chez Spencer ;* II. *Études sur l'idée romantique de la vie et de l'évolution ;* III. *Études sur quelques-uns des prédécesseurs et des disciples de Platon.*

L'auteur a pris soin, dans une courte préface, d'indiquer lui-même les sujets traités dans les morceaux dont se composent ces trois parties.

Dans les deux morceaux de la première partie, il s'est proposé de montrer que l'évolutionnisme mécaniste n'est nullement solidaire des idées de Darwin ou de celle de Spencer ; que d'abord le darwi-

nisme n'est pas la seule forme de l'évolutionnisme mécaniste en biologie, qu'ensuite le système de Spencer n'offre pas la cohésion qu'il paraît présenter à première vue, qu'on y peut démêler la rencontre de deux courants d'idées, dont l'un au moins n'est pas mécaniste, et que d'ailleurs ce système ne doit presque rien à Darwin.

Dans les trois morceaux de la seconde partie, il a recherché les origines de l'évolutionnisme romantique ou vitaliste et essayé de montrer comment la théorie de Nietzsche, celle de Guyau et celle de M. Bergson sont des variétés d'un même type général et se rattachent en partie à des origines communes.

Les deux premiers morceaux de la troisième partie ont pour objet d'étudier, chez quelques-uns des prédécesseurs de Platon, les rapports d'une théorie mathématique avec une théorie évolutionniste de l'univers, et, chez certains de ses disciples, les altérations qu'ils ont fait subir à sa pensée. Le troisième morceau est consacré à la philosophie hégélienne et à la critique des interprétations qui en ont été données. Dans le quatrième morceau, M. R. Berthelot a voulu indiquer sommairement comment Renan a tenté d'assouplir l'idéalisme évolutionniste de Hegel et d'y incorporer la notion de science positive. Enfin, le cinquième morceau, le dernier du volume, esquisse les lignes directrices d'une philosophie idéaliste qui ne verrait dans le mécanisme que l'application de la raison à l'univers physique et qui, dans l'étude de l'esprit, s'incorporerait en partie et se subordonnerait les analyses pénétrantes, mais incomplètes, de la psychologie romantique.

Ces dix fragments sont d'une attachante et très instructive lecture. En tous, l'auteur a fait preuve d'originalité et de pénétration philosophiques. Ceux qui nous ont paru les plus intéressants et les plus suggestifs sont le troisième de la seconde partie (*A propos de l'idée de vie chez Guyau, chez Nietzsche et chez M. Bergson*) et le troisième de la troisième partie (*Sur le sens de la philosophie de Hegel*).

BIÉMA (Émile van). — **L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant** (in-8° F. Alcan, Collection historique des grands philosophes : v-336 p.).

Ce livre est la thèse principale de M. E. van Biéma. Il a pour objet de contribuer à éclaircir, par le recours aux textes, les difficultés que présente l'interprétation des théories de Leibniz et de Kant sur la sensibilité, l'espace et le temps. Il est divisé en deux parties : I. *Jugement de Kant sur la théorie leibnizienne de la sensibilité et sur ses conséquences ;* II. *Les théories de l'espace et du temps de Leibnitz et de Kant, leur rapport réel.* Voici en quels termes M. van Biéma résume ses conclusions sur le rapport des deux théories :

« L'admission de l'espace et du temps au nombre des choses en soi, en qualité de relations entre des substances absolues, résulte, aux

yeux de Kant, de la double méconnaissance du caractère *intuitif* et du caractère *sensible* de ces données.

« C'est ce qui explique que Kant puisse indiquer, comme le point central de son opposition à Leibniz, tantôt sa thèse de la subjectivité (*Esthétique*), tantôt sa thèse de l'intuitivité (*Amphibolie*). Comme, dans son système, l'intuitivité des formes *a priori* entraîne la subjectivité de l'espace et du temps, et par là celle de tout le monde des phénomènes, il peut lui sembler que, réciproquement, la réduction (par Leibniz) de l'espace et du temps à des rapports, et la reconnaissance de ces rapports comme intellectuels, entraînent l'objectivité. — Et en effet, si, avec la théorie de l'entendement de Kant, une part essentielle de l'intelligence est appelée à devenir une source de limitation en même temps que de constitution de la connaissance, il n'est question de rien de tel dans l'idéalisme antékantien, et le rôle de l'intelligence, opposé à celui de la sensibilité, ne saurait être que d'atteindre le réel absolu. — Leibniz, en supprimant complètement la sensibilité comme telle (théorie de l'intellection confuse), faisait de toute connaissance une véritable connaissance de l'absolu. Mais il n'arrivait à un tel résultat que pour avoir refusé de voir tout ce qu'il y a de spécifique dans les données sensibles ; de sorte que, selon la remarque de Kant dans le premier des passages où il attaque la théorie de la sensibilité du dogmatisme, Leibniz n'a ses coudées franches dans le monde de l'absolu, que parce qu'il s'est mis en contradiction avec les données de l'expérience dans le monde sensible...

« Les idéalistes dogmatiques avaient jugé philosophique, pourrait-on dire peut-être, que, si la réalité absolue semble parfois voilée, c'est une simple illusion ; ce seraient les objets mêmes vers lesquels va notre désir de connaître, qui, vus grossièrement, mal distingués, sont pris pour l'obstacle barrant la route. La lumière de l'entendement dissipe ce vain fantôme et aperçoit le réel, non au delà, mais à l'intérieur de ce prétendu obstacle et dans ses éléments.

« Mais cette donnée des sens qui s'impose à nous, Kant l'accepte telle quelle et la réhabilite. Loin de tenter la tâche impossible de dégager le supra-sensible du sensible par une simple analyse, il se préoccupe seulement de garantir à ce donné que tout esprit humain est fait pour recevoir, à défaut de l'existence absolue, une réalité d'un autre ordre et qui suffise, en sauvegardant sa spécificité, à expliquer la connaissance telle qu'elle se produit pour l'esprit » (p. 313).

M. van Biéma a, croyons-nous, marqué exactement et avec précision, dans ce passage, les points où la théorie de Leibniz a été corrigée par Kant. Il a bien vu ce qui justifiait cette correction. Peut-être n'a-t-il pas aussi bien compris en quoi les deux doctrines avaient, l'une et l'autre, besoin d'être réformées ; en quoi celle de Kant a été à la fois un progrès et un recul sur celle de Leibniz.

BIÉMA (Émile van). — **Martin Knutzen : La critique de l'harmonie préétablie** (in-8° F. Alcan ; 125 p.).

Cette étude est la thèse complémentaire de M. van Biéma. Elle est consacrée à la critique de l'harmonie préétablie faite par Martin Knutzen, connu surtout comme maître de Kant, dans la thèse inaugurale qu'il présenta le 22 avril 1735 sur les rapports de l'esprit et du corps et où il soutenait que ces rapports peuvent et doivent s'expliquer par l'influx physique. Elle comprend trois chapitres : I. *Les origines de la thèse de Knutzen sur l'influx physique* ; II. *La tentative de conciliation entre l'influx physique et les principes leibniziens* ; III. *Transformation qu'impose aux principes leibniziens une telle conciliation.*

Dans sa thèse intitulée : *Commentatio philosophica de commercio mentis et corporis par influxum physicum explicando*, Knutzen s'était appliqué à montrer que la monadologie, substituée par Leibniz au dualisme cartésien, n'implique nullement l'harmonie préétablie, mais peut aisément s'accorder avec la théorie de l'influx physique ; que cette théorie, bien comprise, est parfaitement conforme aux principes leibniziens ; qu'il faut donc le maintenir, en abandonnant celle de l'harmonie préétablie, que ces principes n'imposent pas à la pensée et qui, n'étant pas liée logiquement à la conception monadologique, n'a pas nécessairement sa place dans la philosophie de Leibniz.

C'est ce que conteste aujourd'hui, avec toute raison, M. E. van Biéma. « Il reste, dit-il, peut-être possible de soutenir que telle autre forme de monadisme que le monadisme leibnizien aurait pu se produire dans l'histoire qui comportât comme conséquence l'influx physique, mais comment maintenir que le monadisme leibnizien, inintelligible aux yeux de Leibniz sans l'harmonie préétablie, engendrait logiquement l'influx physique ? Ce dernier système eût peut-être été réhabilité par une autre réforme du cartésianisme que celle que réalisa Leibniz avec une lumineuse conscience de la tâche accomplie, mais alors ce n'est pas le principe de sa propre philosophie, c'est le principe d'une philosophie opposée à la sienne que Leibniz combat, lorsqu'il conçoit et défend l'harmonie préétablie. La philosophie de Leibniz, c'est essentiellement la réduction du monde matériel et étendu à des coexistences de forces, et, en dernière analyse, du monde des forces aux manifestations successives des âmes. L'harmonie préétablie, loin d'être en contradiction avec l'esprit de cette philosophie, constitue l'élément nouveau qui la rend possible, c'est le lien idéal qui maintient tout l'édifice » (p. 113).

Oui, certes, dirons-nous, l'harmonie préétablie est inséparable du monadisme leibnizien. Leibniz ne pouvait réformer l'idée de substance matérielle et étendue, sans réformer en même temps celle de causalité. Mais il faut bien comprendre que le monadisme auquel Leibniz a été conduit par la critique du dualisme cartésien est une doctrine

de spiritualisme universel. Ses monades ne sont pas, comme les atomes dynamiques de Boscovich, des forces qui agiraient extérieurement, mécaniquement, les unes sur les autres. Il ne s'est pas arrêté à cette conception. Ses monades sont des sujets percevants, des consciences. C'est pourquoi il devait considérer l'harmonie préétablie comme la condition du monadisme, tel qu'il le concevait. On comprend que ses disciples n'aient pas cru pouvoir le suivre jusque-là, et que l'équivoque du mot *force*[1] leur ait permis de s'accommoder d'un genre de monadisme qui ne leur paraissait pas avoir besoin de l'harmonie préétablie et où pouvait être conservé l'influx physique sous une forme nouvelle.

BLOCH (Léon). — **La philosophie de Newton** (in-8°, F. Alcan. Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 642 p.).

Ce livre, qui fait très bien connaître les travaux scientifiques de Newton, est une contribution importante à l'histoire de la science plutôt qu'à celle de la philosophie. Il est divisé en dix chapitres : I. *L'arithmétique et l'algèbre* ; II. *L'origine du calcul des fluxions* ; III. *La portée du calcul des fluxions* ; IV. *Les notions fondamentales de la mécanique* ; V. *Les principes de la mécanique* ; VI. *La gravitation universelle et la mécanique céleste* ; VII. *La physique mathématique et le mécanisme* ; VIII. *La physique expérimentale et l'hypothèse* ; IX. *Les idées métaphysiques de Newton* ; X. *Voltaire et Newton*. Les deux derniers chapitres offrent seuls un intérêt proprement philosophique.

L'objet que s'est proposé M. L. Bloch est de montrer en Newton un fondateur de la philosophie positive. « Newton, dit-il, a réalisé d'une manière complète l'idéal que feront revivre plus tard les adeptes d'une philosophie positive, savoir constituer la science sans faire appel à la croyance. Le souci qu'il a de n'admettre dans la science que les faits d'expérience et les résultats du calcul peut seul expliquer le caractère restrictif qu'a si souvent la méthode newtonienne. L'induction, l'hypothèse, sont entourées de mille barrières à seule fin d'éviter l'immixtion arbitraire du surnaturel dans le domaine naturel » (p. 490).

Cependant Newton a complété par des idées métaphysiques l'ensemble de sa philosophie naturelle. Ces idées métaphysiques s'expliquent, avant tout, selon notre auteur, par l'esprit profondément religieux de Newton, par l'éducation qu'il avait reçue, par le milieu auquel il appartenait. « Pour lui, les vérités fondamentales de la métaphysique et de la religion sont au delà des atteintes du doute, ou du moins l'idée ne s'est jamais présentée à lui d'un doute s'élevant jusqu'à ces objets. A la différence d'un esprit comme Descartes,

1. Voyez l'*Année philosophique* de 1903, p. 76 et l'*Année philosophique* de 1907, p. 137, note 2.

pour qui le doute méthodique s'étend d'abord à toutes choses, et ne se limite que par sa propre impuissance. Newton n'a jamais songé à soumettre à une critique méthodique les principes essentiels de la foi » (p. 492).

M. L. Bloch fait remarquer que, dans sa métaphysique, Newton est placé très nettement au point de vue opposé de celui de Descartes. « Il acceptait sans hésitation l'existence d'un Dieu vaguement conçu. L'originalité de son système est d'avoir mis ce Dieu, non au début, mais à la fin de la philosophie. Il a libéré de la sorte la science positive de toute contrainte et de tout préjugé, en même temps qu'il ménageait un passage continu des derniers aperçus de la science aux premières aspirations du sentiment » (p. 496).

L'explication que donne M. Bloch des idées métaphysiques de Newton ne nous paraît pas satisfaisante. La conception newtonienne de la cause première ne peut être qualifiée de *vague ;* car elle lie clairement la philosophie religieuse de Newton à sa philosophie scientifique. Ce lien était nécessaire : il résultait logiquement de la réalité que sa philosophie scientifique attribuait à l'espace, des bornes où elle renfermait le monde, de l'immensité et de l'éternité qu'elle laissait hors de son domaine et qui ne pouvaient être accordées qu'à Dieu. La métaphysique qui, selon Newton, doit compléter la science et à laquelle il est conduit par la science même, cette métaphysique est un théisme nettement affirmé et bien défini, et non, comme le dit M. Bloch, une sorte d'agnosticisme qui pourrait être rapproché de celui de Kant (p. 518). Un tel rapprochement ne peut être admis que par les disciples d'Auguste Comte, pour qui toutes différences s'effacent entre les doctrines métaphysiques dans le mépris qu'elles leur semblent mériter également.

BOUTARD (abbé CHARLES). — **I. Lamennais, sa vie et ses doctrines. II. Le catholicisme libéral** (1828-1834) (in-12, Perrin : VI-407 p.).

Le premier volume de cet intéressant et important ouvrage a paru en 1905 ; nous en avons parlé dans l'*Année philosophique* de 1905, p. 258-260. Le second volume comprend seize chapitres, où l'auteur nous fait connaître la vie et les œuvres de Lamennais depuis la publication de son livre *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église* jusqu'à sa rupture avec Rome. Tous ces chapitres sont d'une attrayante et captivante lecture. Ils ont été écrits avec le même esprit d'impartialité que ceux dont se compose le premier volume. Nous signalerons, comme particulièrement dignes d'attention : le chapitre II (*Le libéralisme*), le chapitre V (*L'école de la Chesnaie*), le chapitre VI (*La fondation de* l'AVENIR), le chapitre VII (*Le catholicisme libéral : articles publiés dans le journal* l'AVENIR), le chapitre XIII (*L'Encyclique* MIRARI VOS), le chapitre XV (*Le conflit avec Rome*), le chapitre XVI (*La rupture*).

M. l'abbé Boutard fait remarquer avec raison le caractère relatif et opportuniste du libéralisme de Lamennais :

« Son évolution vers le libéralisme n'entraînait pas de sa part, comme on l'a dit trop légèrement, un abandon de ses anciennes doctrines. En thèse absolue, il les maintient toutes, et, sur les principales, il ne fait au libéralisme aucune concession ; il affirme, au contraire, sans la moindre atténuation, que la vérité seule a des droits, et que, dans un État normalement constitué, ces droits doivent être protégés... Mais quand la division s'est introduite dans les esprits et que l'unité des croyances a été rompue, la tolérance, non seulement pour les personnes, mais même pour les opinions, devient une nécessité sociale » (p. 38).

Plus loin, il montre que Lamennais était fort éloigné de soutenir, sur les rapports de l'Église et de l'État, une doctrine contraire à l'orthodoxie :

« La vérité est que personne ne fut en principe moins séparatiste que Lamennais ; il le devint par tactique, et, devrait-on dire, si ce mot pouvait être appliqué à cet homme, par opportunisme. Nul doute que dans une société constituée à son gré, l'Église et l'État n'eussent été étroitement unis, car dans cette société l'élément politique se serait distingué à peine de l'élément religieux. Telle n'était pas la société de 1830 ; tout y tendait au contraire à émanciper définitivement l'ordre temporel de l'ordre spirituel. En raison de cette tendance dont il avait su mesurer, mieux que personne, la force véritable, Lamennais comprit que, pour atteindre son but, il devait changer ses moyens d'action.

« Il avait rêvé naguère de faire une monarchie théocratique ; il songea dès lors à faire une théocratie républicaine. Le suprématie de l'Église romaine qu'il s'était flatté de rétablir en France avec le concours des royalistes, il se promettait maintenant de l'étendre au monde entier en lui donnant directement pour appui le Peuple » (p. 145).

BRÉHIER (Émile). — **Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie** (in-8°, Alphonse Picard ; xiv-337 p.).

Cet ouvrage, qui est une contribution importante à l'histoire de la philosophie, a pour objet de faire connaître l'origine et la nature des idées philosophiques et religieuses de Philon. Il est divisé en trois livres : I. *Le judaïsme* ; II. *Dieu, les intermédiaires et le monde* ; III. *Le culte spirituel et le progrès moral*. Tous les chapitres de ces trois livres renferment des renseignements d'un grand intérêt. Nous signalerons particulièrement ceux que l'auteur nous donne sur la méthode allégorique (ch. III du livre premier) ; sur le Logos (ch. II du livre II) ; sur la conception philonienne du progrès moral (ch. III du livre III).

Dans la Conclusion, M. E. Bréhier montre l'idée que Philon s'est faite de la révélation divine, le rôle que cette idée a joué dans sa doctrine morale et religieuse, l'altération qu'elle a fait subir aux principes que le philonisme a empruntés à la philosophie grecque :

« C'est un trait fort important du philonisme que révélation et raison coïncident pour lui. Le culte de Dieu est un culte rationnel, et la philosophie n'est que la parole divine révélée...

« C'est cette conception d'une révélation rationnelle qui permet à Philon de recevoir dans le judaïsme toute la philosophie grecque. Mais en même temps elle l'altère profondément, et dans son essence même...

« L'objet de la philosophie grecque, depuis les physiciens jusqu'aux stoïciens, est de déterminer les principes des êtres tels qu'ils sont. Mais, si l'on accepte comme moyen de cette connaissance, la révélation, on interpose alors entre l'intelligence et son objet une personne intermédiaire qui lui sert de guide et de maître. C'est Dieu qui donne aux sens et à l'intelligence les choses sensibles et intelligibles. Mais tandis que la connaissance pure était l'objet de la philosophie, le rapport avec Dieu, qui est la condition de cette connaissance, risquera de devenir l'élément principal qui cache tout le reste. L'objet de la philosophie est, pour Philon, moins de connaître que de rapporter à Dieu, par un culte intérieur, l'origine de nos connaissances, ou plutôt ce rapport est le seul moyen de la connaissance stable et certaine. D'autre part, dans la joie de ce rapport intime à Dieu, de cette présence divine dans l'âme, le contenu même de la connaissance tend à s'effacer. Tout être apparaît un néant auprès du maître divin. La révélation, qui était un moyen, devient un but. La connaissance des êtres devient la *gnose* au sens que le mot devait avoir un peu plus tard...

« De ce point de vue, on comprendra l'attitude de Philon par rapport à la philosophie grecque. Le platonisme est pour lui particulièrement important; mais il n'en recueille pas tout, ni même le principal. Il y voit avant tout le Démiurge du *Timée* qui crée le monde par un acte de bonté, l'amour intermédiaire entre l'homme et le bien, et le monde intelligible...

« On chercherait vainement à expliquer par le judaïsme de Philon une pareille transformation de l'esprit grec. Les causes en doivent plutôt être cherchées dans le milieu alexandrin. C'est là, sous des influences multiples et obscures, que s'est accomplie cette fusion entre philosophie et révélation d'où est sorti le philonisme » (p. 314 et suiv.).

FOUCHER DE CAREIL (Le comte). — **Descartes, la princesse Élisabeth et la reine Christine**, d'après des lettres inédites, nouvelle édition (in-8°, F. Alcan ; 219 p.).

Nous avons déjà eu l'occasion d'appeler l'attention du lecteur sur la correspondance de Descartes avec la princesse Élisabeth, en parlant du livre de M. Victor de Swarte : *Descartes directeur spirituel* (voy. l'*Année philosophique* de 1904, p. 210). Les lettres de Descartes font connaître sa conception des rapports de l'âme et du corps, sa psychologie et sa morale. Elles mettent en lumière l'originalité et la portée pratique de son spiritualisme. Le présent volume n'en donne que les sommaires. Mais on y trouve toutes les lettres, très intéressantes et très curieuses, de la princesse Élisabeth, et l'on peut voir que la doctrine de Descartes, qu'elle comprenait très bien, ne satisfaisait pas pleinement son esprit. Elle admirait l'œuvre du philosophe, mais, sur quelques points importants, restait sceptique. On remarquera la précision avec laquelle elle a posé, la première peut-être, la grande question que soulevait l'action de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme, d'après les attributs cartésiens qui distinguent les deux substances en les séparant au point d'en exclure, semble-t-il, l'union naturelle ; les fortes objections qu'elle opposait à la possibilité de concilier le libre arbitre avec la dépendance où, selon le théisme cartésien, toutes choses sont de Dieu ; les arguments tirés de l'expérience dont s'appuyait son pessimisme pour résister aux consolations et aux conseils inspirés par l'esprit essentiellement optimiste de la métaphysique et de la morale cartésiennes.

GEORGES (A.). — **Essai sur le système psychologique d'Auguste Comte** (broch. in-8°, Lyon, imprimerie A. Rey ; 63 p.).

L'objet de cette étude est d'établir, en rapprochant « de nombreux textes trop peu connus », qu'il est injuste de nier, comme on l'a fait et comme on le fait souvent, l'existence d'un système psychologique d'Auguste Comte, quoique le fondateur du positivisme fût très opposé à la psychologie de l'école éclectique et aux conséquences métaphysiques que les spiritualistes de cette école tiraient de la méthode d'introspection, telle qu'ils l'entendaient et l'appliquaient. Nous nous bornerons à en citer la conclusion, à laquelle il nous paraît que l'on ne peut rien objecter :

« Lorsque l'on considère qu'Auguste Comte insista plus que tout autre sur le rapport étroit de la pensée au cerveau et à tout l'organisme, qu'il invita les psychologues à étudier les facultés psychiques des animaux, à comparer les différentes races humaines, les différents âges, les diverses carrières et tournures d'esprit ; qu'il tenta de réagir l'un des premiers contre le dédain des éclectiques pour tous ces modes d'information et spécialement pour l'examen des cas

morbides ; qu'il proclama, en face de leur méthode bâtarde, composée de déductions et d'observations internes sujettes à caution, les droits de l'expérience et de l'observation, étendues non seulement à l'homme et à l'animal, mais encore à toutes les manifestations de la vie sociale ; lorsque l'on se représente la richesse et la complexité de la science que, à l'aide de toutes ces méthodes, il se proposait de créer, on se demande ce que les Anglais et les Allemands ont ajouté d'idées vraiment fécondes à ce grandiose programme » (p. 62).

M. Georges aurait dû peut-être faire remarquer que le « système psychologique » d'Auguste Comte s'est modifié et élargi dans la seconde carrière du philosophe, lorsqu'il reconnut la nécessité de joindre la méthode subjective à la méthode objective et de subordonner les cinq premières sciences à la sociologie et à la morale. Si disciples et adversaires se sont accordés à dire que la psychologie est absente de l'œuvre de Comte, c'est qu'ils n'ont voulu voir en cette œuvre que la négation tranchante, absolue, poussée à l'absurde, de la psychologie universitaire et de sa méthode ; c'est aussi que, jugeant, semble-t-il, de la doctrine de Comte uniquement par le *Cours de philosophie positive*, ils ont méconnu l'originalité et l'importance philosophiques du second de ses grands ouvrages.

HANNEQUIN (A.). — **Études d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie**, avec une Préface de R. THAMIN et une Introduction de J. GROSJEAN (2 vol. in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; t. I, CI-264 p. ; t. II, 326 p.).

Ces deux volumes, que les amis du regretté Arthur Hannequin ont publiés après sa mort, renferment, outre la rédaction française de sa thèse latine sur la première philosophie de Leibniz, des fragments d'un haut intérêt sur l'histoire des sciences et l'histoire de la philosophie.

Les études réunies dans le tome premier sont : 1° Une leçon d'ouverture d'un cours sur la philosophie des sciences (1885) ; — 2° Une leçon d'ouverture sur l'histoire des sciences (1891) ; — 3° Un chapitre de l'histoire des mathématiciens et des physiciens français dans la première moitié du XIXe siècle ; — 4° Un article sur les nouvelles géométries à propos de l'*Année philosophique* de 1891 ; — 5° Un exposé de titres pour une candidature au Collège de France : — 6° Une étude inédite sur la philosophie de Hobbes ; — 7° Quelques pages, les dernières qu'ait écrites Hannequin, sur la méthode de Descartes ; — 8° Une étude sur la preuve ontologique cartésienne, où cette preuve est défendue contre la critique de Leibniz.

Le second volume contient : 1° Un fragment sur Spinoza ; — 2° La rédaction française de la thèse latine de Hannequin sur le première philosophie de Leibniz ; — 2° Les leçons faites, en 1896-1897, à la Faculté des lettres de Lyon, sur la philosophie de Leibniz et les lois du

mouvement ; — 3° Un travail sur les principes de l'entendement, leur fondement et leur importance dans la *Critique de la raison pure ;* — 4° Un article sur l'*Année philosophique* de 1890 intitulé : *Un nouvel organe de néo-criticisme ;* — 5° Une conférence faite en 1890 sur le problème de la mortalité.

Toutes ces études, qu'il nous est impossible d'analyser et d'apprécier en une brève notice, veulent être lues et méditées. Toutes font honneur à l'historien consciencieux et bien informé des doctrines diverses, au philosophe pénétrant et profond que fut Hannequin, Toutes font regretter que la mort ait arrêté en plein essor cette noble et forte pensée, qu'il s'en soit allé, comme le dit M. Grosjean, dans une Introduction sur sa vie et son œuvre, qu'il « s'en soit allé, avant quarante-neuf ans, en pleine journée de travail et d'espérances » (t. I, p. 15). Celles qui, par leur importance, nous paraissent surtout mériter l'attention sont : l'analyse de la philosophie de Hobbes (t. I, p. 117-208) ; la thèse sur la première philosophie de Leibniz (t. II, p. 17-224) ; les leçons sur la philosophie de Leibniz et les lois du mouvement (t. II, p. 225-250). Il nous faut signaler également les articles très bienveillants consacrés à l'*Année philosophique* de 1891 (t, I, p. 87-101) et à l'*Année philosophique* de 1890 (t. II, p. 281-297). On remarquera la conclusion du premier de ces articles sur la droite euclidienne, que l'auteur considère « comme le soutien unique de toute géométrie », et à laquelle convient, dit-il, le nom de droite *inconditionnelle*, « parce que, non seulement toutes les géodésiques des surfaces quelconques, mais même toutes les figures de la géométrie y trouvent leurs conditions, tandis qu'elle n'a elle-même ses propres conditions en nulle autre figure » (t. I, p. 99 et suiv.).

LALO (Charles). — **L'esthétique expérimentale contemporaine** (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; xv-208 p.)

L'ouvrage est d'une lecture lente et difficile. Mais il est peu d'ouvrages plus véritablement instructifs. Il semble qu'à travers l'exposé de M. Lalo, Fechner puisse non seulement être lu, mais encore étudié. Oui certes, l'esthétique expérimentale du fondateur de la Psychophysique, un métaphysicien pourtant, est *empiriste* et même *hédoniste*. *Expérience* et *empirisme* ont beau ne signifier point la même chose, tout appel à l'expérience, là où cet appel est exclusif, implique la volonté de se soumettre à l'évidence des faits, surtout celle de constater sans commenter. Je crains que le recours à cette discipline ne demande plus d'efforts qu'il ne produise de résultats. Car on ne saura jamais ce qu'une telle méthode exige d'efforts. Une expérience ne vaut, chacun le sait, que dans la mesure où elle a été bien préparée. Ce qui étonne toujours en pareil cas, c'est l'esprit de détail qui préside aux expériences ; c'est la nature, parfois l'insignifiance, des questions posées, souvent même aussi la matière des

expériences. Je refuse pour ma part de me prononcer sur les exemples de la page 43. Fechner me présente neuf rectangles en me priant de choisir celui qui m'est le plus agréable. Je n'ignore point que si l'on me pressait avec instance, je choisirais en fin de compte. Mais je ne jurerais pas de choisir le plus agréable à voir. Cette expérience, je le déclare peut-être à ma honte, me paraît de celles qu'il est bon d'éviter, même si l'on a quelque temps à perdre. Et puis, je ne suis pas sûr que ce soit là une expérience d'esthétique. L'agréable et le beau peuvent avoir des relations de voisinage. Ils n'en restent pas moins différents : ceci pour Fechner.

Un mot maintenant à l'adresse de son critique, M. Lalo. Sa thèse du « seuil esthétique », considéré comme « fait social » (p. 168-171), ne me paraît pas fausse. Elle ne me semble pas, quand même, suffisamment établie. On dirait que l'auteur considère le « social » comme une sorte de refuge, que ne pouvant expliquer psychologiquement, il recourt, en désespoir de cause, à une explication par la sociologie. Je ne demande pas mieux que de le croire. Mais ce que j'aimerais encore mieux, c'est qu'il me fît aller voir. Et j'ai beau ouvrir de grands yeux, je ne vois rien, rien. — L'objet en question ne peut pas être ailleurs ! — Soit. En suis-je plus avancé de le savoir s'il me reste insaisissable ?

L. D.

MERLANT (Joachim). — **Sénancour, sa vie, son œuvre, son influence** (in-8°, Fischbacher : IV-346 p.).

Cette étude très patiente et très avisée d'une succession d'états d'âme dans une âme très complexe, ouverte à toutes les impressions et à toutes les idées, fait honneur à l'écrivain psychologue qui l'a entreprise, en raison non seulement des difficultés rencontrées, mais encore de l'habileté dépensée, sinon à les vaincre, du moins à les faire constater, pour la plupart, invincibles. L'excessive complexité d'une nature comme celle de Sénancour demandait à être comprise, non à être « réduite ». Il y avait là un devenir mental à jalonner, une évolution à diviser en moments, pas davantage. Encore faut-il ici parler d'évolution au sens presque scientifique du terme, autrement dit d'une évolution par épigenèse exempte d'involution préalable. Ce malade, qui devait souffrir de ce que l'on appellerait plus tard « le mal du siècle », et qui en souffrit un des tout premiers, avant même que le siècle eût commencé, se guérit de son mal, presque à l'heure où il allait le communiquer aux jeunes romantiques des dernières années de la Restauration. En 1809, c'est-à-dire près de vingt ans avant l'épanouissement du romantisme, Sénancour avait quarante ans. A cet âge la souffrance se fane, elle perd ses séductions. L'aspiration au repos s'éveille. On s'aperçoit des inutiles tourments d'autrefois, on juge et l'on condamne la conception épicurienne de

la vie qui en était la source... Ici je pose une question à M. Merlant. Il parle en excellent psychologue de la période épicurienne de Sénancour. N'est-il point de cet avis, que chez un homme né chrétien, même fût-il destiné, comme c'est ici le cas, à ne point rester chrétien, l'épicurisme d'un Épicure ne peut renaître ? Impossible de s'attacher au plaisir en repos. Mieux vaut la douleur, parce qu'avec elle, et par elle, le sentiment de la vie s'exalte, et surtout de la vie que l'on rêve de vivre. Et si l'auteur était de notre sentiment, il serait bien près de prévoir, chez son héros, un passage imminent de l'épicurisme au stoïcisme le jour où les passions auraient cesser de fermenter. Alors on incline vers l'ascétisme et l'on en finit avec des agitations sans but, fatigué d'avoir fait tant de bruit pour si peu de vraie besogne. Une nouvelle vie commence, partagée entre le mysticisme et un vague amour de l'humanité, entre le goût du bien d'autrui et le sentiment confus d'être soi-même impropre à assurer ce bien. — J'ai peur d'avoir fait de Sénancour une esquisse qui ne ressemble plus complètement aux portraits successifs dus à la plume de M. Merlant. J'ai, quand même, pris ces portraits pour modèles et j'espère leur avoir gardé, avec leur original, quelque lointaine ressemblance.

Donc, il faut lire le *Sénancour* de M. Merlant pour bien connaître Sénancour et pour lier connaissance avec un jeune écrivain qui promet.

L. D.

NAYRAC (Jean-Paul). — **La Fontaine, ses facultés psychiques, sa philosophie, sa psychologie, sa mentalité, son caractère** (in-8°, H. Paulin ; 250 p.).

Le travail est conçu et exécuté avec méthode. Il s'agit ici de réunir le plus de documents possibles sur le fabuliste.., et d'en faire un portrait définitif ? Pas du tout. Un portrait fixe son modèle dans une attitude. Nous disons, par exemple, au modèle d'un portraît jugé par nous frappant de ressemblance : « Oh ! comme on vous reconnaît bien là quand vous vous apprêtez à conter ! » Je sais bien qu'un portrait littéraire multiplie ordinairement les poses et les expressions. Mais l'auteur se garde bien de les accumuler. Même s'il visait à n'en oublier aucune, il craindrait de gâter son œuvre. Je crains que M. Nayrac n'ait cherché à être exact en s'attachant à être complet. Il a imité la méthode des cliniciens qui s'appliquent à noter jusqu'aux moindres symptômes. Si je n'appréhendais de me faire appliquer le vieux proverbe latin : « *Ne sutor*..., etc. » j'oserais douter que, même au point de vue clinique, cette méthode d'analyse et de juxtaposition soit la meilleure. Tous, nous connaissons des médecins capables de formuler un diagnostic en un clin d'œil. Quand ils se trompent, ce qui leur arrive bien de temps à autre, ce n'est jamais à moitié. Mais cela ne leur arrive que de temps à autre. Et on les admire. Et on les célèbre.

Je juge donc la méthode de Nayrac excellente, comme méthode

préparatoire. Pas autrement. Elle nous apprend beaucoup de détails, étant essentiellement cinématographique. Elle empêche l'impression d'ensemble. Si je demandais à l'auteur : « Dites-nous donc ce qu'est La Fontaine! » il n'aurait qu'à nous tendre son livre : « Lisez, nous répondrait il, et vous le saurez! » Est-ce certain ? Certes, grâce à M. Nayrac, nous en saurons plus long sur l'auteur des *Fables* et des *Contes*. Le connaîtrons-nous mieux ? J'en doute. Et c'est pourquoi, tout en louant le zèle, la conscience, l'art d'information de M. Nayrac, je le prie de m'excuser si je ne puis m'acclimater à une méthode dont le moindre défaut est de donner à un auteur l'illusion que son livre est fait quand on a fini d'ordonner les notes prises pour le faire. L. D.

ROBIN (Léon). — **La théorie platonicienne de l'Amour** (in-8°, F. Alcan ; 229 p.).

Dans son livre sur *La théorie platonicienne des idées et des nombres*, l'auteur nous aide à concevoir le monde intelligible de Platon, non pas seulement à la manière d'une hiérarchie d'Idées, mais comme une hiérarchie de Principes. Au-dessus du monde idéal, Platon aurait conçu une sphère d'existence distincte pour y situer le Bien avec ses deux aspects, le Vrai et le Beau. De plus, il aurait situé l'Ame dans une sphère intermédiaire entre le Sensible et l'Intelligible. Cette interprétation, avons-nous pensé, est plus que plausible si l'on admet que l'inventeur de la dialectique a compris les exigences de sa méthode.

Il fallait rappeler ce qui vient d'être dit pour expliquer et justifier l'interprétation proposée par M. Léon Robin de la théorie platonicienne de l'Amour. L'auteur estime que l'on ne saurait exagérer la place qui lui revient dans l'ensemble de la doctrine dont elle accentue l'esprit synthétique. « L'Amour constitue une méthode philosophique et une grâce divine » (p. 228). Il est une synthèse de contraires, un Démon, un mélange d'essences, un intermédiaire. On doit en dire autant de l'Ame (p. 167). L'Amour est fils « de la nature sensible à laquelle les Idées font défaut, et de la nature intelligible qui a connu les intelligibles jusqu'à l'ivresse, mais aussi jusqu'à l'oubli qui en est la suite » (*Ibid.*). L'amour est donc apparenté à l'âme raisonnable en qui se trouve un mélange de fini et d'infini, mélange qui lui fait sentir son infériorité. L'Amour, en conclut M. Robin, est l'acte propre de l'âme.

Telle est l'interprétation proposée, interprétation qui fait penser à celle de Victor Brochard, mais la prolonge et la consolide. Ajoutons que cette interprétation implique l'antériorité du *Banquet* au *Phèdre* et, par suite, l'achèvement, dans le *Phèdre*, de la théorie du *Banquet*. On sait assez que le *Phèdre* est un des dialogues sur la chronologie desquels on s'entend le moins. Il s'y trouve des pages qui respirent

la jeunesse, l'amour du savoir, l'aspiration à la science. D'autres passages attestent un savoir consommé, une pensée maîtresse d'elle-même, amie de la profondeur et, par suite, de la subtilité qui en est l'inévitable rançon. — Il faut lire le chapitre de M. Léon Robin sur la *Formation de la théorie de l'Amour* (p. 53-121) pour éprouver les mérites du philologue et féliciter de la fécondité de ses ressources le jeune historien de la philosophie grecque qui vient de se faire connaître. L. D.

ROBIN (Léon). — **La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote, étude historique et critique**, (in-8°, F. Alcan, Collection des grands philosophes; XVII-700 p.).

« Vous m'avez gâté Platon », disait à M. Léon Robin l'un de ses juges de la Sorbonne : car le présent ouvrage est une thèse pour le doctorat ès lettres. Il est trop clair que le Platon de Victor Brochard était d'un abord plus facile et que les grâces du langage faisaient oublier les difficultés souvent inextricables de la doctrine. Mais ce n'est pas M. Léon Robin qui doit porter la peine d'avoir gâté Platon. C'est Aristote. Si Aristote n'avait pas tant parlé de son maître et de ses successeurs immédiats et s'il n'y avait pas lieu de discuter l'authenticité de certains dialogues même parmi les plus importants — la doctrine platonicienne pourrait être mise, sans déformation essentielle, à la portée de tous les curieux intelligents. Il est vrai que Platon enseignait quand il n'écrivait pas; que sa vraie pensée veut être cherchée dans ses leçons plutôt que dans ses écrits; qu'Aristote a entendu Platon exposer sa doctrine; qu'il était de taille à la comprendre; bref qu'Aristote est une source pour la connaissance du platonisme d'une valeur sinon pareille, au moins égale à celle des *Dialogues*, où l'auteur n'a laissé passer de sa philosophie que ce qu'il lui plaisait d'en laisser échapper. Il n'y a point, entre autres, parlé des nombres. Or la théorie des nombres tient une grande place dans l'exposition et dans la discussion aristotélicienne du platonisme. Aussi M. Léon Robin a-t-il cru devoir, pour exposer à son tour le platonisme, s'en tenir aux textes d'Aristote, comme si nous ne connaissions Platon qu'à l'aide d'un doxographe.

M. Ch. Huit a, dans la *Revue philosophique* de février 1909, rendu compte du travail de M. Robin. Il a rendu justice à la méthode, à la patience de l'auteur. J'aurais souhaité un plus franc hommage à son intelligence d'historien et de penseur. Aristote, convenons-en, sort un peu diminué de cette longue discussion. Il semble que l'adversaire des maîtres de l'Académie ait combattu leurs doctrines avec une ardeur nuisible à la vérité. Mais ce qui étonne et ce qui résulte des constatations de M. Léon Robin, c'est qu'Aristote a exposé les idées de son maître de manière à faciliter l'examen de ses propres objections. Car c'est d'Aristote que se sert M. Robin pour le sur-

prendre en flagrant délit d'argumentation sophistique. Et ceci est du plus haut intérêt. Désormais il faudrait se défier d'Aristote « considéré comme historien de la philosophie ». Il n'expose généralement qu'afin de combattre et de combattre pour ses propres idées. En général d'ailleurs les philosophes qui savent créer ne sont point d'impeccables interprètes de la pensée d'autrui.

Mais le but du long et profond travail de M. Léon Robin n'est pas Aristote : c'est Platon, car notre auteur déclare s'être voué à l'histoire du platonisme. Aussi s'est-il fait une obligation, après avoir discuté les arguments critiques d'Aristote, de retrouver à travers les expositions d'Aristote la vraie pensée de Platon. La tâche était périlleuse : le risque à courir était beau. Il était grand aussi, car il exigeait des dons de métaphysicien et de dialecticien assez rares. Il nous paraît que M. Robin n'a pas failli à sa tâche. Et nous le félicitons d'avoir mérité cet éloge.

Nous jugeons hardies ses dernières conclusions, dont voici la formule synthétique : « Aristote nous a mis sur la voie d'une interprétation néoplatonicienne de la pensée de son maître (p. 600). » La hardiesse et la vraisemblance pourraient bien être, ici, du même côté. Si la dialectique est l'âme du platonisme, c'est qu'il ne s'agit pas seulement de découvrir des principes, mais de leur assigner, à chacun, son vrai rang. L'*Essai sur les Eléments principaux de la représentation* vient d'en être chez nous un témoignagne décisif. Or, on peut, rien que par les *Dialogues*, s'assurer que Platon se préoccupait dans ses explications, de n'omettre aucun intermédiaire : j'en atteste la subtile et pas toujours nécessaire multiplication des « hypothèses » du *Parménide*. Dès lors, que le platonisme n'ait pu se compléter sans s'être compliqué, il n'y a là rien pour notre surprise. Et de là à conclure, fût-ce avec les plus grandes réserves, que le platonisme finissant s'est orienté dans une direction néoplatonicienne, il n'y a presque pas de distance. Aussi le livre « monumental » de M. Léon Robin est-il un instrument de travail des plus précieux pour l'intelligence et des idées de Platon et de l'évolution de la pensée grecque.

L. D.

RUSSELL (Bertrand). — **La philosophie de Leibniz, exposé critique,** traduit de l'anglais par Jean Ray et Renée J. Ray, avec un avant-propos par L. Lévy-Bruhl (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; xvi-243 p.).

Exposer le système de Leibniz, en prenant pour centre la théorie logique et métaphysique de la substance, telle que le philosophe l'exposa vers 1685 ; dégager les prémisses principales d'où se déduit ce système ; montrer les contradictions qu'il renferme : tel est l'objet de cet ouvrage.

Les principales prémisses de la philosophie de Leibniz sont, selon

l'auteur, au nombre de cinq, qu'il énonce dans les termes suivants : — I. Chaque proposition a un sujet et un prédicat. — II. Le sujet peut avoir des prédicats qui soient des qualités existant à des moments différents. Un tel sujet s'appelle *substance*. — III. Les propositions vraies qui n'affirment pas l'existence à des moments particuliers sont nécessaires et analytiques ; mais celles qui affirment l'existence à des moments particuliers sont contingentes et synthétiques. Les dernières dépendent des causes finales. — IV. Le Moi est une substance. — V. La perception fournit la connaissance d'un monde extérieur, c'est-à-dire d'existences autres que moi-même et mes états.

L'ouvrage comprend seize chapitres. M. B. Russell indique lui-même les matières qui y sont traitées. « Dans les chapitres II-V, dit-il, on examinera les conséquences des quatre premières prémisses, et on montrera qu'elles conduisent à toutes ou presque à toutes les propositions nécessaires du système. Dans les chapitres VI-XI, on s'occupera des preuves et de la description du monadisme leibnizien, dans la mesure où il est indépendant des causes finales et de l'idée du bien. Dans les autres chapitres, on tiendra compte de ces éléments et on s'occupera de l'âme et du corps, de la théorie de Dieu et de la morale (p. 5). »

Nous regrettons de ne pouvoir suivre l'auteur à travers ces seize chapitres, où il applique à l'analyse et à la critique de Leibniz une pensée originale, pénétrante et subtile. Nous nous bornerons à signaler, comme particulièrement dignes d'attention : le chapitre III (*Les propositions contingentes et la loi de raison suffisante*), les chapitres VII et VIII (*La philosophie de la dynamique*) et le chapitre X (*La théorie de l'espace et du temps et ses rapports avec le monadisme*).

Dans le chapitre VII, M. Russell montre que Leibniz n'a pas vu la nécessité de prendre nettement parti pour l'un des trois grands types de théorie dynamique : doctrine des atomes étendus, doctrine du plein, c'est-à-dire d'un fluide pénétrant tout, doctrine des centres inétendus de force, avec action à distance. « Leibniz, dit-il, n'a pas su prendre conscience de ces alternatives, et ainsi, poussé par son goût pour les attitudes intermédiaires, il est tombé, non pas entre deux, mais entre trois chaises (p. 101). »

Dans le chapitre X, il fait remarquer la difficulté qu'aurait dû trouver Leibniz à concilier avec son monadisme sa théorie de l'espace. « La difficulté est celle-ci. Les relations spatiales n'existent pas entre les monades, mais seulement entre les objets simultanés de perception de chaque monade. Ainsi l'espace est à proprement parler subjectif, comme chez Kant. Néanmoins les perceptions de différentes monades diffèrent en vertu de la différence des points de vue ; mais des points de vue sont des points mathématiques, et l'ensemble des points de vue possibles est l'ensemble des positions possibles. Ainsi Leibniz a deux théories de l'espace, la première subjective et kantienne, la seconde constituant une contre-partie

objective, à savoir les divers points de vue des monades (p. 135). »

La philosophie de Leibniz renferme certainement des contradictions qui viennent, comme nous l'avons indiqué dans l'*Année philosophique* de 1903, p. 76, du dynamisme et de l'infinitisme leibniziens. Pour rendre sa doctrine des monades logiquement cohérente, Leibniz aurait dû admettre, en la poussant à toutes ses conséquences, la subjectivité de l'étendue spatiale aussi bien que celle de l'étendue corporelle. Il aurait dû, non pas choisir entre les trois types de théorie dynamique dont parle M. Russell, mais les écarter résolument tous les trois, comme également irréels.

RZEWUSKI (Stanislas). — **L'optimisme de Schopenhauer, étude sur Schopenhauer** (in-12, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 178 p.).

Il nous semble que la thèse de M. Rzewuski repose sur un malentendu. Schopenhauer n'a point soutenu que le monde actuel fût le pire des mondes imaginables. Il aurait, dans ce cas, méconnu le pouvoir de l'imagination humaine toujours capable de multiplier ce que la perception constate, soit au point de vue du nombre, soit au point de vue de l'intensité. Schopenhauer a simplement constaté la prédominance de la douleur en ce monde et en a conclu que la vie ne méritait pas la peine qu'on se donne pour la vivre. M. Rzewuski constate le caractère indestructible de la notion de bonheur. Schopenhauer eût été de son avis. Et c'est pourquoi il aurait, de nouveau, condamné l'existence. M. Rzewuski prétend au contraire que, dans les fondements de l'univers, le bonheur doit avoir sa place. Et il s'efforce d'arracher à Schopenhauer un aveu en faveur de sa thèse. Pour mieux y parvenir, l'auteur s'appuie sur ce que Schopenhauer a écrit au sujet de la contemplation esthétique et de la vie de renoncement. L'artiste et le sage ont en eux ce qu'il faut pour amoindrir les effets du mal de vivre. Mais de ce que ni l'art ni la sagesse n'auraient de raison d'être dans un monde digne d'être tenu pour le meilleur des mondes possibles, en résulte-t-il que la sagesse nous procure un bonheur véritable, d'une part, et que, de l'autre, les forces de la contemplation et de la production esthétique suffisent à la justification du monde ? Je consens que le remède guérisse du mal puisqu'il n'est remède qu'à ce prix. Encore suppose-t-il la réalité du mal dont il est le remède, et n'est-il toujours ni promptement ni pleinement efficace. Aussi doutons-nous de « l'optimisme » de Schopenhauer. L. D.

SCHURÉ (Édouard). — **Femmes inspiratrices et poètes annonciateurs** (in-12, Perrin : x-366 p.).

Je ne puis passer en revue les dix fragments dont la juxtaposition forment ce livre, l'un des plus universellement intéressants de l'auteur. Je sais que M. Schuré a rendu son nom durable par ses *Grands Initiés*. Je sais aussi par expérience que ce livre m'a causé une impression toute voisine de celle que me fit, vers 1868, la lecture de *Tristan et Yseult*, à l'époque où j'adorais les *Huguenots et le Prophète*. Il se peut qu'on ne se corrige jamais d'avoir adoré ces deux opéras, et que même notre goût littéraire s'en ressente pour la vie. Je n'ai donc à peu près rien compris aux *Grands Initiés*. Et mon « incompréhension » — parlons à la moderne — s'est accrue depuis le jour où il m'a été dit que M. Édouard Schuré avait des disciples.

Je suis donc à peu près sûr de déplaire à l'auteur en lui avouant que cette fois j'ai compris les trois quarts au moins de son dernier livre, et j'hésite à lui avouer que j'y ai pris plaisir, étant de ces profanes pour lesquels Édouard Schuré est rarement capable d'écrire.

Il faut pourtant s'incliner devant les qualités exotériques de ce livre où le prophète s'efface devant le critique intelligent et avisé. Le morceau sur *Mathilde Wesendonk* est excellent d'un bout à l'autre. Je donne partout raison à l'écrivain. Peut-être affirmerai-je moins sûrement que lui la « chute » des deux amants. Et puis convenons que la question est médiocrement passionnante quand on n'est ni la femme de Richard Wagner, ni le mari de Mme Wesendonk.

J'aime moins l'étude qui a pour titre *Cosima Liszt*. Et M. Schuré doit être de mon avis. Il n'aime guère son héroïne. Toutes les fois qu'il peut s'éloigner d'elle, il le fait sans remords, et même sans assez de remords. C'est qu'au fond, il n'est pas bien sûr que Mme Cosima Wagner ait joué vis-à-vis de son second mari le rôle d'une vraie « inspiratrice ». Je n'en suis pas sûr non plus. Et si j'osais dire toute ma pensée, j'affirmerais que son père Franz Liszt a exercé sur le génie musical de Wagner une influence très autrement profonde. Il me paraît que le rôle de cette femme très intelligente et très attentive au temporel de la vie a commencé depuis la mort du grand maître. J'imagine que le jour où Richard Wagner s'est surpris aimant la fille de son grand ami, il a dû comprendre que l'ère des « inspiratrices » était passée. Il lui fallait une femme qui ne fût pas une muse.

L'article consacré à *Marguerite Albana Mignaty*, l'inspiratrice des *Grands Initiés*, est écrit avec une sincérité de reconnaissance qui touche à la candeur et impose le respect. On comprend que M. Édouard Schuré croie à l'âme, j'entends à une âme radicalement distincte du corps et que le corps opprime, car il vieillit, car il s'achemine vers la tombe. L'âme au contraire est divine, divine au sens grec du mot, toujours immortelle, toujours jeune parce que toujours incorrup-

tible. Si, pour croire, il suffisait de former une suite de souhaits et que la simple capacité de les former les rendît réalisables, je croirais ce que croit M. Schuré. Mais alors j'aurais cessé d'être profane. Et j'entends rester profane. L. D.

SPIESS (Le Dr Camille). — **La pensée chez Sully Prudhomme**, conférence académique prononcée dans l'Aula du Muséum de Bâle (broch. in-8°, L. Vanier : 57 p.).

M. le Dr C. Spiess exprime, en cette conférence, l'admiration que lui inspirent la poésie et la philosophie de Sully Prudhomme. Il voit dans le poète-philosophe « un positiviste résigné », dont la mélancolie est sans amertume, parce que sa résignation « n'est pas confiante et mystique, comme celle de Musset, mais raisonnée et voulue », et chez qui la croyance a fait place peu à peu « à la calme sérénité du scepticisme (p. 35) ». Ce qui lui paraît admirable, c'est qu'en Sully Prudhomme « à côté du poète des *Vaines tendresses* qui a vécu ce qu'il y a de plus grand, de plus droit, de plus pur, un rêve gigantesque et sublime, il existe un penseur qui, par le matérialisme scientifique, a su réunir le domaine des Idées à la science des Faits (p. 53) ».

M. Spiess se plaît à retrouver dans l'œuvre de Sully Prudhomme ses propres vues sur la souveraineté de l'expérience objective, sur la psychologie et sur la métaphysique. On peut regretter qu'il ne les ait pas exposées plus clairement.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE ALPHABÉTIQUE PAR NOMS D'AUTEURS

DE LA BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE

I. — Métaphysique, psychologie et philosophie des sciences.

II. — Morale, histoire et philosophie religieuses.

III. — Philosophie de l'histoire, sociologie et pédagogie.

IV. — Histoire de la philosophie, esthétique et critique.

ÉVREUX, IMPRIMERIE CH. HÉRISSEY ET FILS

3